SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

Núms. 14-15, Teruel-Alicante, 1997-1998

Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.ºs 14-15

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
María Jesús Rubiera Mata

Co-Director
Esteban Sarasa

Secretario de redacción
Luis F. Bernabé Pons

Coordinador
Francisco Javier Sáenz Guallar

Comité de redacción
Gonzalo Borrás Gualis
Míkel de Epalza
Francisco Franco Sánchez
Bernard Vincent
Jesús Zanón Bayón

Comité Asesor
Comité Científico del Centro de Estudios Mudéjares, con exclusión de las personas mencionadas anteriormente

Victoriano Fonte Escriche ha hecho la versión inglesa de los resúmenes de los artículos de Pascual Ortega, Ánchel Conte, Luis F. Bernabé Pons y Abdel-Hakim Gafsi Slama

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

Depósito Legal
Z-1349-2002

Impresión
INO Reproducciones, S. A.
Ctra. de Castellón, km 3,800, Pol. Miguel Servet, nave 13, 50013 Zaragoza

Editores
CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES - INSTITUTO DE ESTUDIOS TUROLENSES

C O L A B O R A D O R E S D E E S T E N Ú M E R O

EL ALAOUI, Youssef, Maître de Conférences, Universidad de Rouen (Francia).

ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo, Investigador, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Árabes de Granada.

BERNABÉ PONS, Luis F., Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

BURNS, Robert I., Universidad de California-Los Angeles (U.S.A.).

BUSTOS, Teresa de, Universidad de Salamanca.

EPALZA, Míkel de, Catedrático de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

CONTE CAZCARRO, Ánchel, Catedrático de Historia, I.N.B. San José de Calasanz, Barcelona.

GAFSI SLAMA, Abdel-Hakim, Institut National du Patrimoine, Túnez.

GÓMEZ GARCÍA, Luz, Profesora Ayudante de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

HINOJOSA MONTALVO, José, Catedrático de Universidad, Historia Medieval, Universidad de Alicante.

MAGNIER, Grace, Profesora, Estudios Hispánicos, University College Dublin.

MÖNKEMÖLLER, Frank, Investigador, Estudios Hispánicos, Universidad de Bielefeld (Alemania)

ORTEGA, Pascual

PARDO MORENO, Juan Francisco, Investigador, École des Hautes Études en Sciencies Sociales de París.

PAVÓN MALDONADO, Basilio, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, Grupo de investigación, Historia Moderna, Universidad de Granada.

SEGURA DEL PINO, Dolores, Instituto de Estudios Almerienses.

VÁZQUEZ DE BENITO, Concepción, Catedrática de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca.

VILAR, Juan B., Catedrático de Universidad, Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.

Las opiniones científicas plasmadas en *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, tanto en artículos como en recensiones, son responsabilidad de los autores que las expresan, y la revista no se

Sección
Mudéjares

ACTIVIDAD ARTESANAL Y MERCANTIL DE LOS MUDÉJARES DE COCENTAINA

José Hinojosa Montalvo[*]

La primitiva *Qustantiniya* andalusí, situada en la ladera oriental del cerro del castillo, dio paso, tras la conquista cristiana, a un nuevo centro colonizador, en el que se instalaron los repobladores cristianos a partir de 1249-1250, posiblemente en 1251, año en que se concedió la carta puebla, desplegando una nueva villa fuera del núcleo andalusí, con el caserío agrupado y el plano regular, rodeado de murallas. La población musulmana fue reubicada en un barrio específico, la morería, situada al sudoeste de la villa cristiana, de la que la separaba un barranco. Es el barrio conocido como "arrabal de la morería" en los siglos medievales, el actual Raval, de cuya fundación nada sabemos, aunque era anterior a 1260, pues en un documento del 13 de febrero de 1260 se alude a la separación de ambas comunidades. J. Navarro sugiere la hipótesis de que no se tratara de una nueva fundación a partir de la nada, sino partiendo de la existencia de un anterior núcleo de población, quizá la alquería de Atech, cuya mención desaparece tras el repartimiento, apoyando esta hipótesis en los hallazgos de restos cerámicos de época anterior en el solar de la morería[1].

El resultado final de la nueva organización espacial creada por los colonos cristianos fue la construcción de la villa cristiana de Cocentaina y el arrabal mudéjar como entidades perfectamente diferenciadas, a lo que se añade la desaparición de numerosas alquerías en el término, paralelo al reparto de heredades a los nuevos repobladores[2]. La morería de Cocentaina fue la más importante del mediodía del reino de Valencia, tras la de Xàtiva.

Cocentaina fue durante los siglos bajomedievales una villa de población mayoritariamente cristiana, y ello se ha reflejado en la historiografía

*. Universidad de Alicante.

1. J. NAVARRO REIG, «Los mudéjares contestanos en el siglo XIII», *Historia Medieval*, 6, Anales de la Universidad de Alicante, 1987, p. 199.

2. J. TORRO, «Villas fortificadas y repoblación en el sur del País Valenciano. Los casos de Cocentaina, Alcoi y Penáguila», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, pp. 472-481.

local, centrándose las historias locales y los estudios especializados en el marco cristiano, desde la ya clásica obra de Luis Fullana sobre la villa y baronía de Cocentaina[3], a la más reciente obra colectiva *El Comtat a l'època medieval (segles XIII-XV)*[4]. Es, por tanto, escasa la bibliografía específica sobre el mudejarismo contestano, mereciendo destacarse los trabajos de J. Navarro Reig para el siglo XIII[5], o los de D. Igual, J.A. Llibrer y G. Navarro sobre la artesanía textil mudéjar a fines del siglo XV[6]. Con este aporte bibliográfico y a partir de las fuentes fiscales que recogían las rentas de la baronía de Cocentaina entre 1380 y 1430, además del estudio de los protocolos notariales de finales del siglo XV del notario Guillem Peris, conservados en el Archivo de Protocolos del Colegio del Patriarca en Valencia, he intentado aproximarme a lo que pudieron haber sido las actividades artesanas y mercantiles de los mudéjares contestanos.

LAS ACTIVIDADES INDUSTRIALES

Instalados en su nuevo asentamiento del arrabal de la morería, los mudéjares contestanos debieron de seguir con las labores artesanas tradicionales en ellos, herrería, alfarería, etc.; pero ahora, a partir del último cuarto del siglo XIII, una vez afianzado el dominio cristiano en el territorio, la inclusión del mudéjar en el mundo feudal produjo importantes innovaciones en el marco de las mencionadas actividades. Desde 1269 al menos, el desarrollo de la manufactura pañera, de calidad mediana, está bien documentado en la Cocentaina cristiana, pero también la tintorería mudéjar, la cantarería o la alhóndiga, por ejemplo, que van a constituirse en fuentes regulares de ingresos para la señoría y de trabajo para los pobladores del arrabal.

LA INDUSTRIA TEXTIL

Podemos aventurar que la manufactura textil era la más importante entre la comunidad mudéjar de Cocentaina, cuyas raíces se hundían en la

3. Luis FULLANA MIRA, *La villa y condado de Cocentaina*, Valencia, 1930. Reedición, Valencia, 1975.

4. VV.AA., *El Comtat a l'època medieval (segles XIII-XV)*, Alicante, Centre d'Estudis Contestans, 1992. La única referencia a los mudéjares aparece en el artículo de J. NAVARRO REIG, «El món Gòtic», pp. 259-302.

5. Joaquín NAVARRO REIG, «Los mudéjares contestanos en el siglo XIII», *Historia Medieval*, 6, Anales de la Universidad de Alicante, 1987, pp. 175-206.

6. D. IGUAL, J.A. LLIBRER y G. NAVARRO, «Materias primas y manufacturas textiles en las aljamas rurales de la Baja Edad Media», en *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, CEM, 1995, pp. 311-327.

etapa musulmana, sobre todo en lo referente al trabajo doméstico textil, labor complementaria en la mayoría de los hogares a las faenas agropecuarias. El problema surge cuando se pretende superar este marco familiar y se trata de perfilar la organización de esta artesanía textil de los mudéjares contestanos y la comercialización de sus productos. Los investigadores insisten en evitar las imágenes fragmentarias y realizar una valoración global de la evolución de estas actividades artesanas, ya que de lo contrario sólo seguimos teniendo cuadros fragmentarios de esta visión total[7]. Tal planteamiento es cierto, pero no lo es menos el hecho de que para confirmar las actividades artesanales de los mudéjares en el ámbito rural, la principal -y en ocasiones única- fuente es el análisis de las cartas de poblamiento[8], donde se incluyen las exacciones percibidas por el señor en estas labores textiles. Y aunque sean muy interesantes para conocer esta manufactura doméstica, la tipología de los productos y el proceso productivo, son noticias referidas a un espacio y cronologías concretos, cuyos antecedentes o continuidad hay que corroborar con otro tipo de fuentes. Lo que está claro es que la actividad textil mudejar hereda tradiciones anteriores, insertándose tras la conquista cristiana en un contexto feudal que supondrá continuidades y novedades, como fue, por ejemplo, la participación mudéjar en los circuitos mercantiles foráneos, desde la compra de materias primas a la comercialización de sus manufacturas.

En el caso de Cocentaina, a pesar de los esfuerzos historiográficos globalizadores en torno a esta manufactura textil mudéjar, lo cierto es que el único trabajo publicado hasta la fecha se centra en las décadas finales del siglo XV a partir de fuentes notariales, más ricas a la hora de reconstruir las actividades y las biografías de los mudéjares implicados en esta industria[9]. Estas mismas fuentes notariales, ampliadas, son las que nos han servido de base a este trabajo, completadas con las procedentes de la renta feudal de la señoría de Cocentaina en el último cuarto del siglo XIV y primero del XV amén de otras fuentes complementarias para finales del siglo XIII, tratando de reconstruir y articular lo que fue el trabajo en el sector textil mudéjar de la capital del Comtat.

En la sociedad mudéjar contestana, de predominio agrario, existía una tradición textil artesana familiar, en la que participarían los distintos componentes familiares, junto a una producción manufacturera que sobrepasaba este marco y se inscribía en los circuitos mercantiles locales o comarcales. Es significativo el hecho de que en las rentas percibidas por la señoría de

7. E. GUINOT, «Los mudéjares de la Valencia medieval: renta y señorío», *Áreas. Revista de ciencias sociales*, 14, Murcia, 1992, p. 29.

8. E. GUINOT, *Les cartes de poblament medievals valencianes*, Valencia, Generalitat, 1991.

9. David IGUAL, J.A. LLIBRER y Germán NAVARRO, *op. cit*., pp. 311-327.

Cocentaina no se haga mención a la entrega al señor de lino, grana, etc., rentas que sí aparecen en cambio en las alquerías de Benilloba o Catamarruc, en el término de Cocentaina, a finales del siglo XV[10].

En cambio, en Cocentaina lo que aparece ya desde finales del siglo XIII es el arriendo de la tintorería, testimonio del desarrollo de una pañería rural, cuyos inicios y desarrollo desconocemos, y de la que se ha dicho que a fines del Medievo estaba ya plenamente consolidada entre los mudéjares del arrabal de la morería, señalando la especialización de los artesanos musulmanes en una amplia gama de oficios: pelaires, tejedores, tintoreros, pañeros, etc[11].

En las tres últimas décadas del siglo XV lo más notable en las transacciones mudéjares es la compra de paños por miembros de la comunidad mudéjar a destacados pelaires o pañeros de Cocentaina, y en menor medida de las cercanas localidades de Ontinyent y Bocairent. Entre los compradores mudéjares tenemos a Alí Zampar, que en septiembre de 1470 compró cuatro paños "dihuitens" a Joan Moltó, pañero contestano, o la familia de los Borix, integrada por la viuda y sus hijos Mahomat, Azmet y Yucef, que en los años setenta compran paños blancos por valor superior a los mil sueldos[12].

El siguiente cuadro nos muestra algunas de las transacciones de paños realizadas por los mudéjares contestanos:

AÑO	COMPRADOR	VENDEDOR	PAÑO
1470	Ali Zampar	Jaume Moltó, pañero	4 18nos negros
1471	Abrahim Alcadí	Joan d'Estanya, mercader	18no blanco
1471	Yucef Barbarroja	Ginés Siurana, pelaire	21no blanco
1471	Alí Mallorquí	Joan d'Estanya, pañero	18no blanco
1471	Azmet Borix con Yucef y Mahomat Borix con Yucef y Mahomat	Jaume Durà, pelaire Pere Spi, pelaire de Alcoy	1 paño 4 paños 18nos 1 palmella 21ena, 1 paño blanco
1472	Mahomat Mazuet	Bernat Martí	8 alnas paño negro
1472	Azmet Barbarroja	Bernat Martí, pañero	21no blanco

10. PAL ALBERORA, «Acerca de los contratos agrarios de los mudéjares valencianos: los "capítols" de Catamarruc», *Historia Medieval*, 2, Anales de la Universidad de Alicante, Alicante, 1983, p. 137. "Item, és pactat [...] que los blats e sements, axí com legums e lli, sien tenguts de donar la quarta part al senyor del dit lloch".

11. D. IGUAL, J.A. LLIBRER y G. NAVARRO, *op. cit*., p. 317. En la nota 21 se recoge la noticia de que hasta el 60% de la población de Cocentaina se dedicaba, directa o indirectamente, al sector secundario, en particular el textil, aunque no sabemos si se refiere a la comunidad cristiana o a la mudéjar. Desde luego, entre los musulmanes nada permite afirmarlo.

12. *Ibídem*, p. 318.

1472	Mahomat Cabe	Bernat Martí	2 paños 18nos
1474	Acen Muça	Jaume Lazero, pelaire	1 paño
1474	Cale Polopi	Bertomeu Maiques, pañero	2 cordellats crudos, blancos
1474	Cahat Roho	Jaume Lazero	1 paño
1479	Acent Citbon	Bernat Martí	1 paño 21no negro
1480	Ayet Cudori y Alí Alfaquí	Joan de Calatayu, pañero	1 21no negro
1493	Acen Citbon y Mahomat Ayolla	Pere Bosch, pelaire	1 paño de mezcla morisca
1493	Mahomat Ubaydal y Joan Llobregat, hostalero	Pere Bosch	1 paño 18no de mezcla

Junto a la compra de paños encontramos también bastantes operaciones destinadas a la adquisición de ovejas, cuyo destino podría ser el consumo humano o el aprovechamiento lanero en la industria pañera local, aunque tan sólo algún dato permite siquiera atisbar el destino final de las ovejas, como son las 5 arrobas de lana de su ganado vendidas por Azmet Alabez, del lugar de Alcudia, a Joan d'Estanya, a 18 sueldos la arroba[13], las 10 arrobas que en 1472 Yaye Mazuet vendió a Bernat Martí, pañero. Pero son las dos únicas noticias que he localizado. Veamos algunos datos ilustrativos: en 1472 Çaat Acen compró 244 corderos a Bernat Cirera, mercader, y a Pere Cebrià, pelaire de Cocentaina, y a Francesc Pons, pelaire, otros 43 corderos. Este año Mahomat Xativí adquirió, junto a Çaat Nage, 222 ovejas a Bernat Jover, agricultor. En 1474 Abrahim Negrello compró a Joan Ramos, presbítero de Cocentaina, 21 corderos, mientras que en 1480 Alí Zampar y Cilim Almenarí debían 40 libras, 14 sueldos y 14 dineros a Alfonso Beneito por cierto ganado que le habían comprado, en tanto que el citado Zaupar, junto con Axer Alcadí y Cat Marchop debía a Bertomeu colomer, agricultor de Agres, 1.650 sueldos, resto de los 2.200 sueldos por los que habían comprado 200 ovejas.

En 1485 los hermanos Abraham y Caat Cadilla compraron a Pere Ribera, pelaire, 239 corderos, valorados en 32 libras y 2 sueldos. Otra compra de corderos tuvo lugar en 1493 por Cahat Xativi, Cahat Uley y Mahomat Frangell a Joan Sancholi, pelaire.

Estas son todas las noticias referentes a la compra de paños y de ovejas en Cocentaina en las que participan musulmanes, en un periodo cronológico de tres décadas, aunque con lagunas, y sin que olvidemos que nuestra fuente

13. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Guillem Peris, año 1498. 8-11-1498.

es el notario Guillem Peris, que no tiene por qué ser el único con el que trabajaron los mudéjares contestanos. En cualquier caso es un muestreo ilustrativo porque los actos notariales de mudéjares son muchísimos en estos años. A mi modo de ver no creo que se pueda hablar de una importante industria textil mudéjar, pues no he encontrado pelaires o pañeros musulmanes, y si los hubo no aparecen en la documentación manejada. Tan sólo documento un tejedor en abril de 1480, Cat Diudal, como testigo en unas deudas[14], lo que, al menos, permite afirmar que sí hubo industria pañera en la morería contestana. En cambio, encontramos tintoreros, de los que luego hablaremos.

Por otra parte, todas las transacciones pañeras en las que aparecen mudéjares son ventas de pañeros o pelaires cristianos a musulmanes, nunca a la inversa. ¿Cómo se comercializaba la supuesta producción pañera mudéjar de Cocentaina? Confieso que lo ignoro. Estos pañeros y pelaires de Cocentaina, Alcoy, Ontinyent o Bocairent suministraban a los mudéjares los paños terminados que necesitaban, en el marco de unas relaciones mercantiles que no sobrepasaban la propia villa y la comarca.

Es interesante también destacar la ausencia de los italianos en estos circuitos mercantiles de los mudéjares de la montaña alicantina, sustituidos por los ricos mercaderes y artesanos locales, que son los que controlan la producción y comercialización de la pañería local, unos paños que luego venderían a los mudéjares contestanos. Las exiguas cifras de los paños comprados apuntan más hacia un consumo personal que a una posterior distribución entre los correligionarios de la morería de Cocentaina. Entre los paños más solicitados figuraban los "dieciocho" y "veintiuno", de colores blanco o negro, llamando la atención la venta hecha en 1493 por Pere Bosch, pelaire, a Acen Citbón y Mahomat Ayolla de un paño de mezcla "morisca" del "dieciséis"[15], lo que permite hablar de un tipo de paño con unos rasgos propios musulmanes, bien locales o bien nazaríes.

Señalemos, por último, que estas transacciones de paños y ovejas son mucho menos numerosas que las realizadas en torno a la compra-venta de tierras, trigo o aceite, aunque, curiosamente, basta comprobar el censo prosopográfico de mudéjares de Cocentaina y su término en el periodo 1469-1479 para observar que son muchas más las compras hechas por los mudéjares a los cristianos que las ventas a éstos[16].

14. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Protocolos de Guillem Peris, año 1480. 29-4-1480.

15. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Protocolos de Guillem Peris, año 1493. 12-1-1493. El paño costó 9 libras y 18 sueldos.

16. D. IGUAL, J.A. LLIBRER y G. NAVARRO, *op. cit.*, pp. 324-327.

LA TINTORERÍA

El mejor exponente de la existencia de una industria textil mudéjar en Cocentaina, cuyas raíces se remontarían -presumiblemente- a la etapa musulmana, es la existencia de una tintorería en el arrabal de la morería. Formaba parte de la renta percibida por los señores de la villa, ya desde los primeros momentos, y en 1275 fue arrendada por 50 sueldos a Amet Alcayna. Años después, en 1294, se documenta a Alí "el Tinturer", que desempeñaba su oficio en el mencionado establecimiento. Su profesión dio lugar al apodo con el que se le conocía en la villa. En este establecimiento se teñía el lino, y como tal -"tintorería del llí"- aparece definida en las rentas de la señoría. Este tipo de tejido sería el habitual en la producción artesana mudéjar de la villa.

Las cuentas sobre las rentas de la señoría entre los años 1380 y 1430 nos muestran una estabilidad en la cantidad percibida por el aprovechamiento de estas instalaciones, que fue de 90 sueldos, duplicando casi la renta de finales del siglo XIII, lo que puede ser interpretado como un incremento en las labores del tinte y, por tanto, de la industria pañera local. Sin embargo, su rentabilidad era inferior a la que proporcionaba la canterería, siempre por encima de los cien sueldos anuales.

Durante mucho tiempo este establecimiento tintóreo fue el único que habría en la villa y cabe pensar que fuera utilizado conjuntamente por mudéjares y cristianos. De hecho, la carencia de una tintorería propia en la villa cristiana hizo que, a solicitud de los jurados, la reina Sibilia, su señora, autorizara la construcción de una o varias tintorerías con su "calderiam et tinam"[17]. No sabemos la fecha de construcción de la tintorería, pero puede afirmarse que a fines de la Edad Media algunos tintoreros cristianos figuraban entre los más destacados miembros de la oligarquía local, junto con los pañeros.

La tintorería fue también objeto de participación en alguna herencia, y, así, en las rentas percibidas por la reina el año 1420, Ayet, cuñado de Metli, Metli y los otros herederos de Acmet Ayet, alamín, abonaron 16 sueldos y medio por la partición del obrador de la tintorería en el arrabal, perteneciendo la otra mitad a Hatap Metli, a quien se la habían vendido los citados herederos por 15 florines, por lo que debía abonar otros 16 sueldos y medio, según constaba en el libro del alcadí Çat Abofariz[18].

Los tintes utilizados serían generalmente foráneos, tal como se desprende del robo perpetrado en 1294 por un mudéjar contestano, que huyó de la villa con tres odres de tinte rojo de Narbona.

17. A.C.A. C. reg. 1586, fol. 65 r. Luis FULLANA MIRA, *op. cit*., p. 195.

18. A.C.A. Maestre racional, 1670.

INDUSTRIA DE LA CONSTRUCCIÓN

Aunque los mudéjares han sido considerados, en líneas generales, como unos excelentes trabajadores de la construcción, sobre todo en el reino de Aragón, en tierras valencianas aún es poco lo que sabemos de esta faceta del trabajo mudéjar y sólo buceando entre los cuadernos de rentas o de obras públicas y privadas podemos conocer algo más de esta faceta laboral. En el caso de Cocentaina han quedado algunas noticias tardías de ello. Por ejemplo, en 1396 participaron en la reparación de la casa destinada a alhóndiga los maestros albañiles Çat Abenlop y Mahomat Azeyt, quienes aportaron materiales (yeso y tejas) por valor de 31 sueldos[19]. Ese mismo año el maestro albañil Hamet Abenlop reparaba la teja de la almazara de la alquería de Alcudia. En la obra de reparación del tejado del alcázar señorial que se realizó en el año 1429 las obras las dirigió el maestre Bertomeu Sirera, pero participó también el alamín de la morería, al igual que en el arreglo de la almazara de la alquería de Alcudia, que administró la obra. En cualquier caso, el grueso de las obras, que también hubo que hacer en algunas partes del castillo de la villa por causa de la guerra con Castilla, las llevó a cabo el mencionado Bertomeu Sirera con sus ayudantes, y la participación mudéjar fue testimonial.

En cambio, en la obra del alcázar realizada en 1432 la presencia mudéjar está mejor representada, ya que los trabajos se le encomendaron a Cahat Mazlema, maestro albañil, que llevó consigo cinco ayudantes[20]. El mismo maestro arregló en 1434 el porche de la carnicería de la morería y otras obras diversas, como la alhóndiga.

Otro maestro albañil documentado fue Cahet Faraig, que en 1432 reparó la almazara de la alquería de Alcudia[21], mientras que Cilim Maganga, también maestro de obras, reparaba el almacén de la señoría en la mencionada alquería. Las obras de reparación del azud del molino harinero del conde de Cocentaina efectuadas en el año 1480 fueron encargadas a Atap Mecli, alamín de la morería, y en noviembre de 1498 se cita como testigo en un acto notarial a Azmet Xatxi, obrero.

La versatilidad profesional era algo habitual en la época y estos especialistas de la construcción podían realizar también otros trabajos artesanos, y así vemos en 1420 a Çayt Maslema, maestro albañil, elaborar una reja para el porche del alcázar, sobre el pozo, además de otras que hizo para la mujer de Guillem de Rocafull, por valor de 26 sueldos.

19. A.R.V. Maestre racional, 9699, fol. 18 r.

20. A.R.V. Maestre racional, 9839, fol. 41 r. El maestro percibía 3 sueldos de jornal, y los ayudantes un sueldo.

21. A.R.V. Maestre racional, 9839, fol. 43 r.

Complementarias de la construcción figura la artesanía de la madera, en la que los mudéjares fueron también grandes artesanos. Sabemos que en las obras de la alhóndiga en la década de 1420 trabajaron el maestro Azmet Culeymen y el carpintero Mazlema, confeccionando los pestillos y los quicios de una puerta. También participaron los mudéjares en el suministro de madera para estas obras señoriales, y en la obra del alcázar de 1381 dos mudéjares contestanos trajeron madera del pinar de Ibi, adonde al año siguiente fueron Alí Albaycar y Ataç, junto con dos cristianos, para seleccionar la madera que se había de cortar[22]. En abril de 1493 documentamos otro carpintero mudéjar, Cilim Cabe.

Otros mudéjares trabajaron en estas obras, nuestra principal fuente de información, como yeseros, como fue el caso del alamín, que en 1426 tapaba con yeso los agujeros del edificio. O el suministro de cal, como los 98 cahíces entregados en 1381 por Ali Xichxo para la Torre de les Maçanes.

LA CANTARERÍA

Otro establecimiento industrial específico en el arrabal de la morería fue la cantarería, que heredaba la secular tradición musulmana del trabajo del barro[23]. Los recientes hallazgos arqueológicos nos van proporcionando datos cada vez más precisos sobre la actividad alfarera mudéjar, muy difundida entre las comunidades bajomedievales, pero de la que apenas tenemos noticias, salvo para los grandes centros manufactureros, Manises, Paterna, Cárcer, Mislata, Segorbe, Benaguasil, etc., y cuya producción se destinaría a los usos cotidianos[24]. En Cocentaina se han encontrado restos de cerámica de buena calidad de los siglos XIV y XV y la cantarería "*dels moros*", como se la denominaba, se situaba a cien metros de la actual calle Jesuset de l'Hort, que fue conocida antes como calle de Cantereries, en la calle Teular[25]. En ella se fabricaban, sobre todo, ollas y tejas.

22. A.C.A. Maestre racional, 2648, fol. LXII r.

23. En Huesca, por ejemplo, los cantareros, olleros y tejeros suponían el 10,91% de la población laboral en el siglo XV. Véase Ánchel CONTE CAZCARRO, «La composición laboral de la aljama de moros de Huesca en los siglos XV-XVI», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo...*, p. 138. Lo mismo sucede en Daroca; véase María Luz RODRIGO ESTEVAN, «Los mudéjares y su fuerza de trabajo en el ámbito urbano darocense (1423-1526)», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo...,* pp. 152-154.

24. Francisco Javier CERVANTES PERIS, «Renta feudal y organización de la producción alfarera en Segorbe, Paterna y Benaguasil. S. XV», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*..., pp. 381-390.

25. P. FERRER MARSET, «El Raval», en *Cocentaina. Arte, Historia y Monumentos*, Cocentaina, 1988, p.80.

La cantarería, como la tintorería, formaba parte de los ingresos habituales de la señoría, que la arrendaba anualmente, obteniendo estos resultados:

	1378	1379	1380
Arrendador	Azmet Alafar	Bertomeu Segarra	Bernat Martí
Cantidad	100s.	153s.	147s.
	1381	1382	1385
Arrendador	Bernat Juneda	Bernat Juneda	Bertomeu Segarra
Cantidad	122 s. 5 d.	124 s. 5 d.	169 s. 4 d.
	1386	1396	1421
Arrendador	Enyego Pérez Miró	Abraham Torramani	Yafue Xercho-Rigiz y Mohamet Cigre
Cantidad	142s.	125s.	119s.
	1425	1426	1428
Arrendador	Cilim Chichina-Alí Barbarroja	Alí Barbarroja-Yahye	Xico Mutuap
Cantidad	129 s. 5 d.	117 s. 2d.	100 s.

Era una renta más productiva que la tintorería, acorde también con una mayor actividad, pero que sufría bastantes oscilaciones anuales, que podían ser del 50%, como entre 1378 y 1379. Son cifras bajas si las comparamos con las que rentan otras ollerías del reino por estas fechas, como las de Segorbe, siempre en torno o por encima de los trescientos sueldos, por no hablar de las de Paterna, que llegan a los 10.000 sueldos y se orientan hacia el mercado interregional. La producción de las ollerías de Cocentaina, en cambio, abastecerían el mercado local y de la propia comarca. Los arrendadores se repartían casi por igual entre mudéjares y cristianos, con una ligera ventaja de éstos. Nada sabemos del régimen laboral en el interior del establecimiento, aunque no hay duda de la existencia de especialistas en la materia, que llevan el calificativo de "maestre", a cuyo servicio estarían los mozos, integrados en las cuadrillas laborales cuando aquéllos se desplazaban a realizar labores propias de su oficio. De ellos he localizado a Aly Chiquo, "maestre de fer carters", que en 1396 reparó las parrillas de los hornos de la cantarería; su cometido fue cubrir y reparar dichos hornos[26]. Otro cantarero documentado en 1480 fue Mahomat Alfaquí, padre de Alí Alfaquí, que junto a Ayet

26. A.R.V. Maestre racional, 9699, fol. 19 r. Percibió por su trabajo 40 sueldos.

Cudori debía a Joan de Calatayú, pañero, 8 libras, 11 sueldos y 3 dineros por un cahíz de trigo, dos de panizo y un paño veintiuno negro y azul, que le compraron en su tienda.

Además de cántaros, en el establecimiento alfarero se fabricaban ollas, y de marzo de 1480 es un documento referente a Abrahim Aborraz, alias Codori, de profesión ollero[27]. Arriba hemos visto a otro Codori como cantarero, lo que presupone una especialización alfarera en el seno de este grupo familiar.

Junto a los cantareros estaban los tejeros, que suministraban las tejas necesarias para las obras privadas o públicas de la villa, como hemos visto en otros apartados. He documentado a uno de estos maestros, Çahet Mazlema, "*maestre de fer teules*", que en 1396 reparó el horno de hacer tejas[28]. Por tanto, en la cantarería había dos hornos especializados, el de cocer cántaros y el de tejas.

OTRAS DEDICACIONES ARTESANAS

No cabe duda de que en el seno de la comunidad mudéjar contestana tenían cabida las más variadas profesiones, dispuestas a satisfacer las necesidades de la vida cotidiana de sus miembros, pero es difícil reconstruirlas por la carencia de noticias, que, a veces, se reduce a un simple dato aislado. Es el caso, por ejemplo, de la herrería, profesión existente en todas las aljamas y en la que los mudéjares alcanzaron gran maestría. En 1260, un tal Abdurhamet recibió diversos privilegios por parte de las autoridades de la villa a cambio de que ejerciera su oficio. Las rentas de la señoría no dan más noticias de estos herreros moros hasta 1420, en que Cilim, herrero del arrabal, percibió 40 sueldos por calzar y acerar seis "*pitchers*" del molino harinero de la reina, otros 16 sueldos por arreglar y hacer un cercado de hierro para una muela, y 3 sueldos por calzar un palo de hierro para dicho molino.

En 1421 se documenta otro herrero mudéjar, Carbó, que elaboró 12 varillas para los pesebres del alcázar, mientras que a partir de 1425 las reparaciones del molino de la señoría las realizó Cahat Xachxi. En 1429 se le pagaron 40 sueldos por acerar y calzar los picos de los molinos, mientras que en 1431 confeccionó un hacha o "*açator nova*" para la carnicería de la morería[29].

27. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Protocolos de Guillem Peris, año 1480. Na Beatriu Roiç de Corella y Centelles, hija del difunto conde, Joan Roiç de Corella, reconoce que Abrahim Aborraz, alias Codori, ollero, y Mahomat y Ayet Aborraiz, sus hijos, le pagaron las 20 libras que, según una obligación del 19-8-1479, le debían por un acuerdo entre ella y Reyna, mujer de Codori.

28. A.R.V. Maestre racional, 9699, fol. 22 r. Cobró 12 sueldos por su tarea.

29. A.R.V. Maestre racional, 9839, fol. 44 v. Percibió por ello la suma de 15 sueldos.

En el último cuarto del siglo XV encontramos otros herreros mudéjares, como Azmet Naga, en 1469 y 1485, o Azmet Pachi, que en 1474 vende a Berenguer Lopiç, molinero de Alcoy, un mulo y una albarda, en tanto que en 1485 Caat Xativí ejercía su profesión en la morería contestana.

La "industria" derivada de la elaboración de los productos del agro tenía en el horno su principal manifestación, siendo uno de los monopolios tradicionales de la señoría. El horno de la morería estuvo casi siempre arrendado por mudéjares, superando los dos centenares de sueldos.

Al igual que sucede en las demás morerías valencianas, tampoco abundan en Cocentaina las menciones a las profesiones de los mudéjares, y sólo de forma aislada podemos reconstruirlas, aunque sólo sea de forma meramente descriptiva. Así en 1480 y 1485 se cita a Axer Aboamit, albardero, en tanto que en mayo de 1498 Abrahim Alatar, alias Negrello, se documenta como fabricante de jabón, una artesanía en la que algunas comunidades mudéjares, como Elche o Lleida, parecen estar especializadas. Este mudéjar compró a Francesc Leó, tintorero de Cocentaina y notable miembro de la oligarquía local, y a su mujer Margarida, un trozo de tierra con árboles en la partida de la acequia de Calandrí, con derecho a agua, por el precio de 75 libras, lo que refleja un alto poder económico[30].

LOS OBRADORES

Durante los siglos medievales el marco del trabajo era el obrador, donde el artesano realizaba su labor y, con frecuencia, vendía el producto acabado al público. Todavía cuando visitamos cualquier medina en las ciudades norteafricanas podemos hacernos una idea bastante exacta de lo que debieron ser los obradores en la Cocentaina bajomedieval. Su existencia corrobora, como es obvio, un trabajo artesanal, del que la señoría obtenía unas rentas a través del arrendamiento de los mismos.

Son los cuadernos de dichas rentas los que nos permiten, aunque muy parcialmente, conocer tales instalaciones, que proporcionaban los siguientes ingresos:

1378	1379	1380	1381	1385	1425	1426	1428
339 s	357 s	357 s	372 s	387 s	471 s	452 s	477s

A pesar de las lagunas existentes puede apreciarse un claro progreso entre el último cuarto del siglo XIV y los años veinte del siglo XV, síntoma de un mayor desarrollo artesano en el arrabal de la morería y del mayor atractivo que tenían tales obradores para sus poseedores.

30. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA. Protocolos de Guillem Peris, año 1498. 17-5-1498.

Tan sólo para tres años disponemos de cifras sobre el número de obradores: 1380, con 20; 1381, con 21, y 1385, con 22. Aunque haya un lento aumento de los mismos no podemos deducir que se mantuviera en años posteriores, y cabe pensar que en el siglo XV las cifras serían parecidas. En cualquier caso, su número era muy inferior a las 144 heredades mudéjares sometidas al pago de la sofra, hecho lógico si tenemos en cuenta que la agricultura era la principal dedicación de la población musulmana.

Los obradores se ubicaban en el mercado, algo habitual en la época si tenemos en cuenta que éste era el punto de mayor animación humana de la morería, lo que facilitaba al artesano mudéjar la venta del producto terminado. La fragilidad de las construcciones de la época hacía que en bastantes ocasiones la señoría tuviera que dedicar parte de las rentas percibidas a las reparaciones de los desperfectos causados por los agentes naturales, en particular la lluvia[31]. Nada sabemos de los productos allí elaborados, aunque cabe pensar en una alta dedicación a los oficios del textil: sastres, cinteros, tejedores, etc.

El censo abonado a la señoría era variable según el obrador de que se tratara, en función de su tamaño y calidad. En 1425, por ejemplo, había obradores que satisfacían censos de 18, 8 ó 20 sueldos. Estos establecimientos eran objeto de transacciones entre los mudéjares contestanos, variables según los años. En 1380, por ejemplo, sólo hubo una venta, la de Ame-Abenchaull a Ullit, de Fraga, por 6 libras. Tales ventas estaban sujetas al pago del laudemio al señor, que era el 10% del importe de la venta. En 1381 las ventas de obradores aumentaron, y el alamín contestano vendió un obrador a Mohamet Mechi por 6 libras y 10 sueldos; Merli vendió otro a Mohamet Genar por 7 libras y 6 sueldos; Çat Abachalaça vendió otro a Çat Cabarí por 6 libras y 15 sueldos, mientras que Amet Canden vendió uno a Mohamet Albolatí por 7 libras. Como se ve, hay una similitud de precios entre 6 y 7 libras, en este año, reflejo de un mercado inmobiliario bastante estable, aunque falten elementos comparativos con otros años.

Por último hay que hacer notar que estos obradores estuvieron siempre en manos musulmanas, pero en 1425 se observa un cambio en la situación pues aparecen cristianos de la villa que comienzan a interesarse por estos obradores, adquiriendo algunos de ellos posiblemente a mudéjares con dificultades económicas, como fue el que Cuzuz vendió a Ripoll Argenter -no sabemos si era apellido o profesión- por la irrisoria cifra de 2 libras, igual que hizo Jucef Alfahar vendiendo el suyo a Joan de Talavera por 3 libras, cantidades bajas si las comparamos con los precios de finales del siglo XIV. Era una buena inversión en teoría para los compradores, pues las rentas de los obra-

31. En 1425 el obrador de Carpi resultó dañado por los temporales. La señoría dedicó ese año reparar obradores la suma de 22 sueldos.

dores en esa fecha había subido a 471 sueldos. No sabemos si estas inversiones cristianas prosiguieron en años posteriores o fueron hechos aislados.

EL ÁMBITO LABORAL MUDÉJAR

Las noticias son muy escuetas como para que podamos establecer conclusiones generales acerca de la estructuración de las relaciones laborales en el mundo artesano mudéjar, aunque no debemos perder de vista un hecho esencial, y es su inserción en el marco de la sociedad feudal dominante. Aunque el mudéjar trabaja en el seno de su comunidad y sirve, sobre todo, a sus intereses específicos, desde el herrero al ollero, pasando por el albañil y el carpintero, no cabe duda de que las influencias foráneas fueron muy fuertes y marcaron claramente el rumbo de esta artesanía mudéjar.

Ante todo este mudéjar vive y desarrolla su actividad en el marco específico de la baronía de Cocentaina y es vasallo de unos señores, a los que debe abonar unas cargas impositivas y rentas variadas. Sus establecimientos industriales más importantes, igual que un determinado número de obradores, estaban bajo el dominio directo de la señoría y se arrendaban anualmente, quedando en ocasiones bajo el control de cristianos.

Parte de esta producción artesana, aquélla que no se vendía directamente al consumidor en el propio obrador, tenía en el mercado del arrabal y de la villa su vehículo de comercialización, siendo cristianos o mudéjares quienes indistintamente la adquirían. La coyuntura económica de la villa determinaba la trayectoria personal de estos artesanos mudéjares, que se veían sometidos a las ordenanzas laborales dictadas por las autoridades cristianas, con frecuencia discriminatorias, como la prohibición de trabajar en domingo, y con frecuencia ponían su habilidad y su experiencia profesional al servicio de cristianos, entre ellos la propia señoría, que los utilizaba en las reparaciones de sus edificios. Sin olvidar tampoco las numerosas transacciones mercantiles en las que se vieron implicados mudéjares y cristianos, desde la compra de paños a la de ovejas, la venta de lana, etc. Todo ello creaba un complejo entramado de intereses entre ambas comunidades, que hizo que el mundo laboral del mudéjar se pareciera cada vez más al del cristiano.

No obstante, es difícil conocer su funcionamiento interno, pues no he encontrado ningún contrato de trabajo, aunque podemos pensar que serían parecidos a los que se daban por entonces en la morería de Valencia, donde un mozo entraba como aprendiz al servicio de un artesano cualificado, que, a cambio de servirle, comida, calzado, vestido y, quizá, una pequeña soldada, aprendía su oficio, con las miras puestas en tener un obrador propio en él futuro. No hay duda de la existencia de estos dos escalones de trabajo. Por un lado los maestros, que adoptaron el mismo título que los cristianos: "*mestre de*..."; por otro, sus mozos o ayudantes, que trabajaban a su servicio en cuadrillas, como fue el caso del maestro Hamet Alfaquinet y su grupo, con-

tratado por la señoría en 1379 para reparar unos obradores-cámara. Ejemplos similares los hay para las obras más complejas, como las efectuadas en el alcázar, almazaras, etc., que requerían más mano de obra. La diferenciación laboral se traducía en la percepción de salarios diferentes, y si el maestro podía cobrar 3 sueldos, por citar un ejemplo, el mozo sólo percibía uno de jornal.

Lo normal, en todo caso, sería el artesano individual, acompañado en sus labores por algún hijo o, cuando no, por un aprendiz. La presencia de los hijos garantizaba la continuidad del negocio familiar, casi siempre de límites modestos. Ninguna noticia ha llegado de la existencia de asociaciones profesionales de estos mudéjares, ni debió de haberlas, dado el exiguo número de profesionales en las diferentes ramas artesanales.

EL SECTOR TERCIARIO

Situada en el camino real que desde Valencia y Xàtiva llevaba a Alicante y Murcia, la villa de Cocentaina gozaba a fines de la Edad Media de un excelente emplazamiento desde el punto de vista mercantil, empañado tan sólo por la proximidad de su villa rival, Alcoy. No sólo mantenía contactos comerciales con Xàtiva, capital de la gobernación, y Valencia, que lo era del reino, sino que una densa red de sendas y caminos vecinales facilitaba los contactos de la capital de la baronía con las alquerías de su término y con las localidades vecinas: Planes, Torre de les Maçanes, Penáguila, Jijona, Alcoy y, más lejos, Alicante[32].

Esta red viaria heredaba antiguas estructuras de época musulmana, que los colonos cristianos se preocuparon por mantener e incrementar, comenzando por la Corona y la Señoría, que dieron toda clase de privilegios y franquicias a los contestanos. Marcó así un hito la concesión real en 1346, a petición del señor de la villa, Alfonso Roger de Lauria, de una feria quincenal partir de San Miguel, que marcaba el momento álgido en las transacciones mercantiles anuales, en torno a la cual se reunían gentes de las comarcas vecinas e incluso venidas de Castilla y Murcia. Su vitalidad se ha mantenido hasta la fecha en la famosa *Fira de Tots Sants*. Los mudéjares debían contribuir, igual que el resto de los vecinos de Cocentaina, en la construcción y reparación de los caminos y puentes, a lo que se opusieron en 1391, por lo que el baile local, Pere Martínez de Vera, dio una sentencia al respecto, que del conocemos, aunque parece que no se cumplió, pues de nuevo doña Violante tuvo que repetir la medida el 9 de diciembre de 1427[33].

32. Francisco FRANCO SÁNCHEZ, «Cocentaina en el periodo islámico: poblamiento y geopolítica», *Historia Medieval*, 9, Anales de la Universidad de Alicante, 1992-1993, pp. 69-100.

33. L. FULLANA MIRA, *op. cit.*, p. 244.

Los privilegios reales a los contestanos databan de la época de Jaime II, monarca que declaró el 23 de enero de 1298 a todos los vecinos de la villa exentos del pago de lezda, peaje, almojarifazgo, portazgo, etc., en el reino de Murcia. Este privilegio fue ratificado por sus sucesores en el trono, entre ellos Pedro el Ceremonioso el 11 de febrero de 1349[34]. Asimismo, la reina Sibilia en un privilegio dado el 16 de junio de 1379 declaró exentos de los mencionados impuestos por todo el reino de Valencia, disposición que también confirmaron los sucesivos reyes de Aragón. Ello no impedía que los peajeros y oficiales de otras localidades intentaran abusar de su autoridad y no respetaran tales privilegios, por lo que eran frecuentes las reclamaciones a la señoría contra tales abusos.

Obviamente, al igual que sucedía con la artesanía, los mudéjares de la morería de Cocentaina se integraron en esta actividad mercantil, bien por cuenta propia o al servicio de los cristianos. Una de las profesiones características de los mudéjares fue la de arrieros o trajineros, utilizando la mula como animal de carga. Unas veces estuvieron al servicio de los particulares, como Cat Aljal, que en 1418 trajo desde Valencia unas cargas para Jaume Calaix, vecino de Cocentaina. Y a menudo trabajaron al servicio de los intereses dominicales, transportando a Valencia, residencia del señor, la recaudación anual de algunos impuestos señoriales, lo que prueba la confianza depositada en ellos. Por ejemplo, en 1396 Abrahim Albuhabar llevó con su mulo a la capital del reino la suma de 4.000 sueldos[35]. Hubo algún mudéjar, como un tal Gamaraça, que debió gozar de plena confianza del señor, pues aparece especializado en este transporte de numerario entre Cocentaina y Valencia entre 1425 y 1429, llevando en cada ocasión cantidades entre mil y dos mil sueldos. Otras veces el transporte eran cartas a las autoridades, como la que en 1425 llevó Ageg Ataz, garantizando a Bernat Gallach por parte del gobernador general del reino la percepción del tercio-diezmo de la baronía[36]. Otro trajinero mudéjar que he documentado es Azmet Barbarroja, que el 12 de noviembre de 1471 debía 9 libras y 10 sueldos a Ginés Siurana, pelaire de la villa, por un paño blanco que le compró.

En lo referente al comercio mudéjar al detalle ninguna noticia ha que dado del mismo en el seno de la morería, y suponemos que se realizaba en el mercado y en las tiendas especializadas, además del propio obrador del artesano. No hay duda de que hubo tenderos mudéjares, aunque ignoramos su número. Al menos he localizado a dos, uno en 1483, Axer Alcadí, que en 1483 canceló un censal de 12 libras que tenía sobre un olivar en la partida de Les Basses, perteneciente a Pere Pastor, rector de la parroquia de

34. A.C.A. C. reg. 888, fol. 140 r-v.

35. A.C.A. C. Maestre racional, 2646, fol. 23 r. Cobró 8 sueldos por sus servicios.

36. A.C.A. C. Maestre racional, 2647, fol. 20 r.

Cocentaina[37]. el otro era Caat Cabe, al que se le califica como "moro tende de la moreria" el 11 de febrero de 1485, en que compró a Bertome Maiques, pañero, un trozo de tierra de secano en la partida de la Creu de Xàtiva, plantado con olivos, moreras, membrillos y otros árboles, por 92 libras[38].

De las operaciones de compra-venta entre mudéjares y cristianos y hemos visto las referentes a ganado ovino y paños, abundando también las de otras especies animales, como el caprino y, sobre todo, el mular, utilizado como fuerza de trabajo en el campo. Ello sin contar las numerosísimas operaciones de compra y venta de tierras entre unos y otros, que quedan fuera del objeto de nuestro estudio.

Esta inserción del mudéjar en el marco feudal le llevó a relacionarse con otras localidades, como fue el caso de Valencia, ya citado, o Xàtiva, una de las principales ciudades del reino, que contaba además con una gran morería. También hubo contactos con la vecina baronía de Planes, con Gandía, Callosa d'En Sarrià o Alicante, cuya actividad mercantil y portuaria mantuvo una trayectoria ascendente en el siglo XV que se dejó sentir también en la Montaña alicantina. Pero el volumen y naturaleza de estos contactos escapa al historiador, por el momento.

La venta de algunos productos alimenticios, como la carne y el pescado, disponía en la morería de Cocentaina de establecimientos especializados la carnicería y la pescadería, que se arrendaban anualmente. Lo mismo sucedía con un establecimiento que hundía sus raíces en época musulmana, la alhóndiga (alfòndec), derivado del *funduq*, y que, tras la conquista de Jaime I se mantuvo en algunas poblaciones con comunidades mudéjares, adoptando la función de hostal. Instalado en el arrabal, aquí se alojarían obligatoriamente los mudéjares que estaban de paso en la villa, buscando así mantener separados a cristianos y musulmanes. El 8 de diciembre de 1427 la reina Violante, señora de Cocentaina, "per relevar inconvenients e scàndels"; s cristianos y musulmanes se hospedaran juntos, dispuso que la casa de la alhóndiga de la morería, que en aquellos momentos estaba vacía, fuera convertida en un hostal donde se albergaran todos los musulmanes que vayan o vengan a Cocentaina, bajo pena de cien sueldos, prohibiendo a su vez a los hostaleros de la villa que acogieran a cualquier mudéjar transeúnte. La medida generó un profundo disgusto entre la comunidad musulmana, sobre todo porque rompía unos lazos familiares entre mudéjares que residían en comunidades diferentes, por lo que el 20 de septiembre de 1428 la reina autorizó

37. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Protocolos de Guillem Peris, año 148 30-8-1483.

38. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Protocolos de Guillem Peris, año 148 11-2-1485.

aquellos mudéjares que tuvieran parientes en la morería a poder albergarse en casa de éstos con sus animales, sin incurrir en pena alguna[39].

Era un monopolio rentable para el señor, como lo prueban las cantidades percibidas estos años, que fueron:

1378	1379	1380	1381	1382	1385	1386	1421	1425	1426	1428
362 s	663 s	473 s	122 s	530 s	510 s	112 s	816 s	696 s	722 s	136 s

Aparte de las bruscas variaciones anuales, a tenor del movimiento de viajeros, lo más destacado es que el arriendo estuvo siempre en manos de cristianos, nunca de mudéjares, salvo en 1381 en que se lo quedó el judío Xulema Albardella.

En el sector de los servicios el único mudéjar documentado es Cahat Buxirqui, barbero de la morería de Cocentaina, que figura como testigo en un acto notarial de febrero de 1498, igual que Abraham Alicat, panadero de la morería[40].

PROSOPOGRAFÍA DE MUDÉJARES DE COCENTAINA. ACTIVIDAD ARTESANAL Y MERCANTIL

ABACHALAÇA, Cat. En 1381 vendió un obrador a Cat Cabari por 6 libras y 15 sueldos.

ABDURHAMET. Herrero que en 1269 recibió diversos privilegios de la villa.

ABENCEMEIA, Mahomet. Arrendador del horno del arrabal en 1386.

ABENCHAULL, Amet. En 1380 vendió un obrador a Ullit, de Fraga, por 6 libras, abonando un laudemio de 12 sueldos.

ABENLOP, Çat. Maestro albañil que en 1496, junto con Mahomat Azeyt, realizó obras en la casa de la alhóndiga por valor de 31 sueldos.

ABENLOP, Hamet. Maestro albañil. En 1396 obró en la almazara de Alcudia, moviendo las tejas.

ABLACH, Çaat. Albardaner, documentado en 1470/1473.

ABOAMIT, Mahomat. Albardaner, citado en 1473.

ABORRAZ, Abrahim. Alias Codori. Ollero. El 28-3-1480 canceló, junto con sus hijos Mahomat y Ayet, una deuda con Na Beatriu Roiç de Corella y Centelles, hija de Joan Roiç de Corella, difunto conde de Cocentaina, por

39. A.C.A. C. reg. 2036, fol. 76 y 91; véase L. FULLANA MIRA, *op. cit*., pp. 245-246.

40. ARCHIVO DE PROTOCOLOS DEL PATRIARCA, Protocolos de Guillem Peris, año 1498. 25-2-1498.

valor de 20 libras, en virtud de una composición hecha el 19-8-1479 entre doña Beatriu y Reyna, esposa de Aborraz.

ABOAMIT, Axer. Albardero. Documentado el 28-6-1480 como testigo en una cancelación de cuentas de Atap Mecli, alamín de Cocentaina. El 6-10-1485, junto con el alamín y otros mudéjares de la morería de Cocentaina, se comprometió a pagar a mossén Andreu de Sentacreu, procurador del conde todas las cantidades que Alí Zaupar, alamín, recaude de los mudéjares, tanto de censos como de otros derechos correspondientes a dicho año.

ACEN, Çaat. El 18-6-1472 compró 244 corderos a Bernat Cirera, mercader, y a Pere Cebrià, pelaire, de Cocentaina, a 4 sueldos por cabeza. El 18-6-1472 compró a Francés Pons, pelaire de Cocentaina, 43 corderos a 4 sueldos por cabeza.

ALAFAR, Azmet. Arrendó en 1378 la cantarería por 100 sueldos.

ALAP, Gualip. Cintero de Cocentaina, documentado en 1469.

ALATAR, Abrahim. Alias Negrello. Jabonero. El 17-5-1498 compró a Francesc Leó, tintorero de Cocentaina, y a su mujer Margarida, un trozo de tierra en la partida de la acequia de Calandri, con derecho a agua y plantada de diversos árboles, por 75 libras.

ALATAZ, Mafumet. Arrendó en 1379 el horno del arrabal.

ALBOLATÍ, Mohamet. O Alboltí. Herrero. Compró en 1381 un obrador a Amet Canden por 7 libras. En 1396 se le pagaron 10 sueldos por un hacha para la carnicería, para cortar la carne.

ALBUHABAR, Abrahim. En 1396 llevó a Valencia con su mulo 4.000 sueldos de las rentas de doña Violante.

ALCADÍ, Abohariz. En 1418 el sastre Vicent Borrás le debía 24 sueldos y 6 dineros por seda que le vendió.

ALCADÍ, Abrahim. Cintero. El 18-12-1471 compró a Joan d'Estanya, mercader de Cocentaina, 400 litros de trigo, por 80 sueldos. El 13-11-1472 compró a Joan d'Estanya un paño blanco 18no por 6 libras y 10 sueldos. El 26-9-1485 debía cierta cantidad de dinero a Joan Barbarroja, de Gandía, por motivos no especificados. El 14-11-1493 debía a Pere Cebrià 10 libras y 1 sueldos por un barranco que le compró.

ALCADÍ, Axer. Tendero, citado en 1474. El 30-6-1480, junto con Cat Marchop y Alí Zaupar, debía a Bertomeu Colomer, agricultor de Agres, 1.65 sueldos de los 2.200 sueldos por las 200 ovejas que le compraron. El 30-8-1483 entregó a Pere Bosch, presbítero de Cocentaina, procurador de Per Pastor, rector de la parroquia de la villa, 12 libras por las cuales tenía un olivar en la partida de Les Basses, que abonaba un censo anual de 20 sueldos. Con ello cancelaba dicho censal.

ALCALOP, Azmet. Tejero. En 1381 se le compraron 4.000 tejas para el alcazar y el molino de la señoría.

ALEXANDRI, Mahomat. Trajinero, documentado en 1480.

ALFAFAR, Jucef. O Alfahar. En 1425 vendió un obrador que tenía en la morería a Joan de Talavera por 40 sueldos. En 1431 arrendó la cantarería por 140 sueldos.

ALFAQUÍ, Mahomat. Cantarero. Tenía un hijo, Ali Alfaquí, documentado el 1-2-1480 en una deuda a Joan de Calatayú, pañero de Cocentaina, por un cahíz de trigo, dos de panizo y un paño 21no, negro y azul, que compró, junto con Ayet Cudori, en su tienda.

ALFAQUINET, Hamet. Maestro albañil. En 1379, junto con su cuadrilla, reparó unos obradores-cámara.

ALICAT, Abraham. Panadero. El 24-4-1498 figura como testigo de una deuda de varios moros de Muro a Damiata Candela, viuda de Pere Bosch, de Cocentaina.

ALJAL, Cat. El 3-6-1418 Jaume Calaix le debía 51 sueldos por unas cargas que trajo desde Valencia por orden suya.

AYOLLA, Mahomat. El 12-1-1493, junto con Acen Citbon, debía a Pere Bosch, pelaire, 9 libras y 18 sueldos por la compra de un paño morisco de XVno.

AZEYT, Mahomat. Maestro albañil, que en 1396 trabajó junto con Çat Abenlop en reparar la casa de la alhóndiga, por valor de 31 sueldos.

BARBARROJA, Alí. En 1425 arrendó, junto con Cilim Chichina, la cantarería por 129 sueldos; en 1426 por 117 sueldos, junto con Yahie Xico, y en 1431 de nuevo lo hizo por 105 sueldos.

BARBARROJA, Azmet. Trajinero. El 12-11-1471 debía 9 libras y 10 sueldos a Ginés Siurana, pelaire, por un paño blanco veintiuno. Compró el 25-2-1475 a Bernat Martí un paño 21no blanco.

BARBARROJA, Yucef. Trajinero. El 23-3-1470 compró a Miquel Benavent, de Alcoy, 200 litros de trigo por 50 sueldos. El 11-11-1471 a Ginés Siurana, pelaire de Cocentaina, un paño 21no blanco por 11 libras. El 23-10-1470 a Jaume Anrich, sedero de Cocentaina, 24 arrobas de aceite por 10 libras y 16 sueldos.

BORIX, Azmet. El 11-10-1471 compró a Jaume Durà, pelaire de Cocentaina, un paño por 6 libras. El 14-11-1470 adquirió, junto a sus hermanos Yucef y Mahomat, 4 paños 18nos, 3 blancos y uno gris. El 24-4-1472 a Pere Espí, pelaire de Alcoy, 1 palmella 21ena y 1 paño blanco.

BORIX, Mahomat. El 17-12-1470 compró, junto a su hermano Yucef, 6 libras de azafrán, a 34 sueldos la libra, y un paño 18no blanco a Jaume Moltó, pelaire. El 11-10-1471, junto con su hermano Azmet, compró un paño rojo por valor de 6 libras a Joan Monyino, agricultor, y a Jaume Durà, pelaire. El 20-10-1479 compró junto a su hermano Yucef 24 arrobas de aceite a 8 sueldos y 4 dineros la arroba, a Bernat Martí, pañero de Cocentaina.

BUXIRQUI, Cahat. Barbero. Citado como testigo el 25-2-1498 en la venta de 20 sueldos censales por Azmet Aliol, de Fraga, a Joan Oltra.

CABARÍ, Cat. En 1381 compró a Cat Abachalaça un obrador en la morería por 6 libras y 15 sueldos.

CABE, Caat. Tendero, citado en 1475. El 11-2-1485 compró a Bertomeu Maiques, pañero de Cocentaina, un trozo de tierra de secano en la partida de La Creu de Xàtiva, plantada con olivos, moreras, membrillos y otros árboles, por 92 libras.

CABE, Cilim. Carpintero. El 13-4-1493 aparece como testigo en un documento de cesión de deudas de Cahat Cabe, alias Buma, a Pere Bosch, pelaire de la villa.

CABE, Mahomat. Albañil. El 9-11-1472 compró a Bernat Martí, pañero, 2 paños 18nos por 16 libras.

CABE, Yaya. El 12-8-1471 debía a Joan Cirera, pelaire, 10 libras por un paño blanco veintiuno.

CACEN, Juta. Arrendó el horno del arrabal en 1380.

CADILLA, Abraham y Cat; hermanos. El 30-7-1485 debían a Pere Ribera, pelaire, 32 libras y 7 sueldos por 239 corderos que le compraron.

CANDEN, Amet. En 1381 vendió un obrador a Mohamet Albolatí por 7 libras.

CARBÓ. Herrero. En 1421 elaboró unas varillas para los pesebres del alcázar.

CARPI. Poseía un obrador, que sufrió una serie de daños a causa de los temporales de 1425. Abonaba un censo anual de 18 sueldos a la señoría.

CIGRE, Mohamet. En 1421, junto con Yafie Xercho y Rigiz Miro, arrendó la cantarería por 119 sueldos.

CILIM. Herrero. En 1420 cobró 6 sueldos por calzar y acerar 6 jarrones (*pitxers*) del molino harinero de la reina; 16 sueldos por hacer un aro de hierro para una muela, y 3 sueldos por calzar un palo de hierro para el molino.

CITBÓN, Acén. El 26-8-1479 compró a Bernat Martí, pañero, un paño 21no negro. El 12-1-1493, junto con Mahomat Ayolla, debía a Pere Bosch, pelaire, 9 libras y 18 sueldos por un paño de mezcla morisca 16no que le compraron.

CULEYMEN, Azmet. Maestro carpintero. En 1420 obró, junto con Mazlema, los pestillos y quicios de una puerta del alcázar.

CUZUZ. En 1425 poseía un obrador en la morería, abonando un censo anual de 20 sueldos. Lo vendió a Ripoll "Argenter" por 40 sueldos.

ÇABACH, Çat. En 1396 arrendó la tintorería del lino por 30 sueldos.

CHICHINA, Cilim. En 1425 arrendó la cantarería, junto con Ali Barbarroja, por 129 sueldos.

CHIQUO, Aly. Maestro de hacer cántaros. En 1396 cobró 40 sueldos por arreglar las parrillas de los hornos de la cantarería.

DIUDAL, Cat. Tejedor. El 29-4-1480 figura como testigo en un acta de reconocimiento de deudas de Alí Colloti, de la alquería de Fraga, a Joan Calatayú, pañero de Cocentaina, por la compra de 3 cahíces de trigo.

FARAIG, Cahet. Maestro albañil que en 1432 trabajó en reparar la almazara de la alquería de Alcudia.

FARAIG, Mahomat ibn. Documentado como correero en 1294.

FRANGELL, Mahomat. Hijo de Cahat Frangell. El 10-9-1493, junto con Cahat Xativí y Cahat Uley, debía 18 libras a Joan Sancholi, pelaire, por la compra de unos corderos.

GAMARAÇA. Trajinero que entre 1425 y 1429 realizó numerosos viajes a Valencia, transportando dinero de las rentas de la señoría, entre mil y dos mil sueldos por viaje, percibiendo 6 sueldos de salario en cada viaje.

GENAR, Mohamet. En 1381 compró un obrador a Merli por 7 libras y 6 sueldos.

GIBIR, Mahomet. Tejero. En 1426 debía entregar 8.500 tejas, de ellas 6.000 para Gayanes, 1.500 para la Alcudia y 1.000 para el alcázar.

HAUDO, Mohamet. El 22-6-1422 la corte del justicia de Cocentaina sentenciaba que el cuchillero Guillem Palleres y Joan Palazí, pelaire, debían pagarle 70 sueldos por una labor de cuchillería.

MAGANGA, Cilim. Maestro albañil. En 1432 reparó la almazara de la señoría en la alquería de Alcudia.

MASLEMA, Çayt. Maestro albañil que en 1420 hizo una reja en el porche alrededor del alcázar de la señoría, así como otras obras para la mujer de Guillem de Rocafull, por valor de 26 sueldos.

MALLORQUÍ, Alí. Artesano (faber) que el 29-11-1473 compró a Bernat Martí, pañero, 400 litros de trigo a 48 sueldos el cahíz, y 400 litros de cebada a 25 sueldos el cahíz.

MARCHOP, Cat. El 30-6-1480 aparece en una deuda conjunta con Axer Alcadí y Alí Zaupar a Bertomeu Colomer, agricultor de Agres, de 2.200 sueldos por la compra de 200 ovejas.

MAROP, Çaat. Alias Requero. Compró el 19-2-1473 a Bernat Martí, pañero, 400 litros de trigo y 400 de cebada.

MAYMO, Çaat. Tendero y trajinero. El 24-9-1471 compró a Bertomeu Maiques, mercader, 100 arrobas de aceite por 37 libras. El 11-5-1472 compró a Bernat Martí, ya ciudadano de Xàtiva, 150 arrobas de aceite a 6 sueldos y 6 dineros la arroba.

MAZLEMA, Cahat. Maestro albañil y maestro de hacer tejas, como se le cita en 1396, año en que hizo unas tejas para una obra en el horno de las

tejas. En 1420 aparece como carpintero, obrando, junto con Azmet Culeymen, los pestillos y quicios de una puerta del alcázar. En 1432 dirigió las obras de reparación del alcázar de la señoría, percibiendo un jornal de sueldos, mientras que los cinco ayudantes cobraban un sueldo diario. El 1434 arregló el porche de la carnicería del arrabal e hizo pequeñas obras en la alhóndiga.

MAZUET, Mahomat. El 11-5-1472 compró a Bernat Martí, pañero, 8 alnas de paño negro, a 8 sueldos y 3 dineros el alna.

MAZUET, Yaye. El 16-11-1474 vendió a Bernat Martí, pañero, 10 arrobas de lana, a 13 sueldos y 6 dineros la arroba.

MECHI, Mohamet. En 1381 compró un obrador en la morería al alamír por 6 libras y 10 sueldos.

MERLI. En 1385 vendió un obrador a Mohamet Genar por 7 libras. MOÇADOR, Cilim. Tejero. En 1426 entregó 2.300 tejas para el alcázar. MUÇA, Acén. En 1474 compró, junto a Çaat Roho, un paño a Jaume Lazero, pelaire de Cocentaina, por 7 libras.

MUTUAP. En 1429 arrendó la cantarería por 100 sueldos y 4 dineros.

NAGA, Azmet. Herrero, documentado en 1469.

NEGRELLO, Abrahim. El 9-7-1474 compró a Joan Ramos, presbítero contestano, 21 corderos, a 4 sueldos y 4 dineros por cabeza.

POLOPI, Cale. Mercader. El 20-12-1470 compró a Jaume Moltó, pelaire de Cocentaina, 12 arrobas de aceite, a 8 sueldos y medio la arroba. El 21-1-1471 compró, junto a Abrahim Carbó, 10 arrobas de aceite por 46 sueldos a Joan Juneda, mercader. El 1-4-1474 compró a Bertomeu Maiques, pañero, dos cordellates crudos blancos onzenos y medio, por 8 libras.

ROHO, Çaat. El 5-1-1474 compró a Jaume Lazero un paño por 7 libras.

TORRAMANI, Abraym. Arrendador en 1396 de la cantarería por 125 sueldos.

UBAYDAL, Mahomat. Alias Cale. El 17-4-1493, junto con Joan Llobregat, hostalero de Cocentaina, debía a Pere Bosch, pelaire, 9 libras y 10 sueldos por un paño de mezcla 18no que le compraron.

ULEY, Cahat. Alias Magraner. El 10-9-1493, junto con Cahat Xativi y Mahomat Frangell, debía 18 libras a Joan Sancholi, pelaire, por la compra de unos corderos.

XACHXI, Azmet. O Xatxi, Axechxi. Obrero. Citado el 20-11-1498 como testigo en una deuda de dos moros de Novelda y Petrer a Pere Pérez de Requena.

XACHXI, Cahat. Herrero. En 1429 cobró 40 sueldos por calzar y afilar los picos de los molinos harineros y en 1435 se le pagaron 15 sueldos por un hacha para la carnicería.

XACHXI, Mahomat. Arrendó el horno del arrabal en 1381, 1382 y 1385.

XATIVÍ, Cahat. Obrero. El 10-9-1493, junto con Cahat Uley, alias Magraner, y Mahomat Frangell, debía 18 libras a Joan Sancholi, por ciertos corderos que le compraron.

XATIVÍ, Mahomat. En 20-2-1472 compró, junto a Çaat Nage, 222 ovejas a Bernat Jover, agricultor, por 111 libras y 16 sueldos. En un documento del 15-10-1498 se le cita como poseedor de un obrador extramuros de la villa, junto al camino real de Alcoy y el torrente de la Font dels Moros.

XERCHO, Yafie. En 1421 arrendó, junto con Rigiz Miró y Mohamet Cigre, la cantarería por 119 sueldos.

XICO, Yahie. En 1426, junto con Alí Barbarroja, arrendaron la cantarería por 117 sueldos. Este año entregó 4.800 tejas para el alcázar.

ZAUPAR, Alí. El 9-4-1470 compró a Jaume Moltó, pañero, 4 paños 18nos negros. El 17-1-1480, junto con Cilim Almenarí, debía cierta suma a Jaume Moltó, pañero, y le transfieren sus derechos contra Alfonso Benito, de Bocairent, por 40 libras, 14 sueldos y 4 dineros, que le debían por ganado que le compraron.

Fuentes: Archivo de la Corona de Aragón, Maestre racional, 2646, 2647, 2648, 2649 y 1670. Archivo de Protocolos del Patriarca. Notario Guillem Peris, años 1469-1470, 1471, 1472, 1473, 1478, 1479, 1485, 1498, 1502. Archivo del Reino de Valencia, protocolos de Guillem Peris, n.° 1795, año 1474. IGUAL, David, LLIBRER, J. Antonio, NAVARRO, Germán, *op. cit*., pp. 324-327. No he pretendido recoger todos los personajes mudéjares que aparecen en estos años en la documentación notarial, como hacen los autores mencionados -pues hubiera alargado notablemente este trabajo, además de no ser el objeto específico del mismo-, sino sólo los mudéjares con una profesión mercantil o artesana especificada en la documentación, así como aquellas transacciones en la que se compran o venden paños, lana y ovejas, no otros animales o productos.

RESUMEN

Los mudéjares de Cocentaina, establecidos en el arrabal de la Morería desde antes de 1260, desempeñaron variadas actividades artesanas, en particular la industria textil (con una tintorería), la construcción, la alfarería, la herrería, etc., que atendían las necesidades de la comunidad o de sus vecinos cristianos y proporcionaban variados ingresos al señor de la villa. La buena situación geográfica de Cocentaina propició la inserción de los mudéjares en las actividades mercantiles, a través del propio mercado de la Morería, o en el de los cristianos y la feria.

ABSTRACT

The Mudejars in Cocentaina, established in the Moorish quarter's suburbs before 1260, developed several craftmanship activities, in particular the textile industry (with a dry cleaning establishment), construction, pottery, ironworks, etc., which attended the community's and their Christian neighbor's necessities and provided different incomes to the villages lord Cocentaina's good geographical situation allowed the insertion of the Mudejars in mercantioe activities, through the markets of the Moorish quarter, the Christian one and the fair.

LOS MUDÉJARES MENESTRALES SEGOVIANOS

Luz Gómez García[*]

Juan de Contreras, marqués de Lozoya, recogió en su estudio *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*[1] las ordenanzas de una cofradía de herreros y albéitares, la Cofradía de San Eloy y San Antón, que, a finales del siglo XV, agrupaba a cristianos y musulmanes. Este singular caso de expresa convivencia cofrade por encima de la adscripción religiosa bajomedieval lo presenta Contreras en apoyo de su tesis de que "la presencia durante la Edad Media en España de hombres de tres religiones retrasó la formación en Castilla de las Corporaciones de menestrales"[2]. Dada la escasez de documentos conservados de los mudéjares castellanos[3], hemos considerado de excepcional interés recuperar y presentar de nuevo el texto de estas ordenanzas, al margen del controvertido objetivo por el que las recopiló Juan de Contreras.

Las Ordenanzas de la Cofradía de San Eloy y San Antón perfilan un mudejarismo segoviano plenamente integrado en el tejido social de una ciudad en decidida expansión artesanal y especialmente habituada a los fastos de la vida cortesana[4]: tal es el empeño de esta hermandad de *cristianos et*

* Universidad de Alicante.

1. Segovia, Imprenta de Mauro Lozano, 1921, pp. 119-127.

2. Juan de CONTRERAS, marqués de Lozoya, «La morería de Segovia», en *Estudios Segovianos*, XIX, 1967, p. 311.

3. Véase Francisco FERNÁNDEZ y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866 (reed. 1985) y Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989. La excepción a esta parquedad la constituyen los escritos -prácticamente contemporáneos a las Ordenanzas de la Cofradía de San Eloy y San Antón- de otro segoviano, Yça de Gebir, autor del conocido *Breviario Sunní* conservado en cinco manuscritos y editado a partir de uno de ellos por Pascual de Gayangos, «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por don Yçe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462», *Memorial Histórico Español*, Madrid, V, 1953, pp. 247-421. La influencia de los escritos de Gebir en toda la literatura morisca posterior ha sido objeto de estudio por Gerard WIEGERS, *Yça Gidelli (fl.1450), his Antecedents and Succesors. A historical Study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1994.

4. Véase María ASENJO GONZÁLEZ, *Segovia. La ciudad y su tierra afines del Medievo, Segovia*, Exma. Diputación de Segovia, 1986.

moros, que no de judíos, en legislar sus convites y obligaciones sociales en aras de preservar las prebendas que proporciona el corporativismo profesional. La no participación -¿la exclusión?- de los judíos puede deducirse de la falta de una mención explícita en las Ordenanzas, promulgadas ocho años antes de la expulsión de 1492, ausencia que, cuando menos, es índice del distinto grado de imbricación de judíos y musulmanes en la vida ciudadana[5].

Las obligaciones y derechos de musulmanes y cristianos son idénticas, y cada cual jura y cumple *segund su ley* [ord. 7]. Hay una única excepción: la libra de cera de cuyo pago para entrar en la Hermandad están exentos los musulmanes, cera que obviamente se destinaba a las velas del culto cristiano. Esta acotación, diminuta y certera, arroja buena luz sobre el grado de conocimiento y convergencia interconfesional, tolerancia que quizá contribuya a explicar la en apariencia no traumática conversión forzosa de los mismos mudéjares pocos años después (1502). Las Ordenanzas sólo vuelven a hacer mención expresa de *cristianos y moros* al abordar los derechos iguales de todo el cabildo, incluso en la administración de las arcas [ord. 38]. Las obligaciones se refieren especialmente a la asistencia a los convites -en los que la fruta y, sobre todo, el vino [ord. 2, 19, 22, 26, 32, 36] son elementos indispensables- y a las honras fúnebres de los cofrades, claramente jerarquizados en *cabeça mayor* -en la que está incluido el cofrade y su mujer [ord. 3], que también paga como cofrada [ord. 21]- y *cabeça menor* -los miembros de la casa del cofrade, es decir, hijos y criados [ord. 4]-. Las menciones de las ordenanzas referidas al acompañamiento en las bodas [ord. 24] son notablemente menos numerosas que la minuciosa insistencia en legislar todos los detalles funerarios [ord. 3, 4, 18, 27, 32, 34], rito de tránsito de sostenida y documentada importancia en toda la historia cultural de la Península. En cuanto a los derechos, es un apartado en el que destaca el interés gremial de herreros y albéitares de Segovia y sus aledaños por controlar el desempeño de sus oficios [ord. 7, 21, 36].

San Antón y San Eloy, festejados en enero y junio, marcan sendos solsticios, invierno y verano, que determinan las faenas agrícolas a las que estrechamente están ligados herradores y albéitares, quizá por ello moradores de esos arrabales de Segovia mencionados al comienzo de las Ordenanzas. Como fechas rituales vinculadas al ciclo natural, son de fácil aclimatación interconfesional, y así lo atestiguaban en al-Ándalus sus cercanos *nayrûz* -el año nuevo persa que inicia la primavera, pero trasladado a los primeros días del enero hispano- y *`ansâra* -adaptación islámica magrebí de la fiesta que en el cristianismo se corresponde con San Juan-. Ni musulmanas ni cristianas, estas orde-

5. Quizá la distribución de las tres confesiones por el espacio urbano de la ciudad -véase J. Antonio RUIZ HERNANDO, *Historia del Urbanismo en la ciudad de Segovia del siglo XII al XIX*, Segovia, 1982, tomo 1, pp. 95-103- aporta cierta luz a la ausencia de judíos en una cofradía de oficios habitualmente ejercidos extramuros de la ciudad, aunque no hay que olvidar que San Eloy también es patrón de los plateros, reputado oficio de los judíos segovianos.

nanzas fechadas en 1484, quince años antes de la conversión forzada de los musulmanes de la corona de Castilla (1499-1502), podrían sumarse a la serie de documentos mudéjares que por no ser textos internos de la comunidad musulmana iluminan especialmente la vida de las sociedades de las que emanan[6].

Reproducimos a continuación el texto íntegro anotado que publicó el marqués de Lozoya en 1921, con fidelidad incluso a lo que parecen evidentes errores de transposición; sólo hemos añadido la numeración de cada ordenanza.

ORDENANZAS DE LA COFRADÍA DE SAN ELOY Y SAN ANTÓN[I]

En el nombre de dios padre et fijo et spiritu sancto que son tres presonas e un solo dios uerdadero que biue et rregna por syempre jamas et ha onor et reuerençia e alabança de la byenauenturada gloriosa sancta maria su madre et todos los sanctos et sanctas de la Corte del cielo, sea de todos conoscida cosa como las presonas ferradores de suso contenidas vesinos de la dicha cibdad de Segouia et de sus arrabales fazen et establecen hermandad et cofradia ha onor et beneracion de Señor Sant eloy et de Señor Sant anton cuyas fiestas et solenidad devocion nosotros teniamos.

> [1] Primeramente hordenamos et tenemos por vien que todos los cofrades et hermanos que fueremos desta dicha hermandad el dia de Señor Sant eloy que cae en el mes de Junio et de Señor Sant anton que cae en el mes de enero que fagamos fiestas et solenidad de las dichas dos fiestas en la yglesia de Señor Sant Anton el Viejo e que faga este nuestro llamador llamar todo este cabildo quince dias antes de cada una de las dichas dos fiestas so pena de veinte maravedis a cada una fiesta *para la dicha cofradia*[II].

---

6. Véase el estudio de cuatro casos peninsulares de Míkel de EPALZA, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 279-297.

I. Archivo Municipal de Segovia, E IX, T5, LI.
Ejemplar escrito en letra de la época. En la portada, en letra del siglo XVII: «Hordenanzas que hicieron los Erradores de Esta ciudad y arrabales para la Cofradia de San Loy y San Anttonio Abad. Su fecha en Segovia a 20 de Marzo de 1484 en el Ayuntamiento de esta Ciudad por ante francisco de la torre escribano de los fechos del; estan por legalizar en 6 foxas».
A continuación figura el acta de aprobación por el Ayuntamiento.

II. Las palabras en cursiva van añadidas en letra diferente de la misma época; de esta letra se ven también en el original, algunas correcciones que tienden a convertir en tercera persona de plural las voces en que se emplea la primera persona de dicho tiempo, quizás para pre sentar las ordenanzas como otorgadas por el Ayuntamiento y no como confeccionadas por los mismos cofrades para su uso.

[2] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que los nuestros alcaldes et nuestro proreste et escribano que compren de vino e de la fruta a costa de dicho nuestro cabildo para que fagamos colación despues que ovieremos salido de las bisperas et que esta dicha colación se faga donde este cabildo mandare et hordenare et que el nuestro proreste[III] non pueda comprar vino ni fruta ni faser otras cosas syn ser presentes los nuestros alcaldes escribano o alguno dellos. El sy lo ansy non complieren que sean prendados por diez marauedis *para el dicho cabildo de la dicha cofradía*.

[3] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que cuando algund cofrade de nosotros, o su muger fallesciere, que todos seamos mollidos por el nuestro oficial e vayamos al tal enterramiento para le onrrar con nuestras candelas encendidas et qualquier cofrade que ende non venyere siendo llamado o sabidor dello que peche la pena que compliere al dicho cabildo et que pague al tal finado de caridad diez et seys marauedis e vna libra et sy pasare collacion que pague veynte et quatro maravedis et que acabado de tomar su caridad que todos con clerigo et santcristanes antes que dende partamos digamos todos oracion por el anima de tal finado o finada et qualquier cofrade que touiere negocio valedero o legitimo se abye de despedir así lo non fisiere pague la sobredicha pena.

[4] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que quando fallesciere fijo o fija o criado o criada de algund cofrade que siendo llamados por el nuestro oficial o sabidores de ello que todos vengamos al tal enterramiento et qual quier que a el non veniere que pague de pena dos maravedis et que pague el tal cofrade al oficial de cabeza maior quatro maravedis et de cabeça menor dos marvedis para la sepultura et mollir.

[5] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que quando tomaren algunos maravedis en esta dicha nuestra cofradía que las tales penas sean cogidas et que den cuenta deltas al nuestro prioste e al dicho cabildo et que non se veua saluo que sean para lo que mandare el dicho cabildo pero sy el cabildo mandare que se gasten que sean gastados.

[6] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que cada et quando por el nuestro oficial fueremos llamados para faser algund ayuntamiento que cada uno de nosotros sea thenudo de venir luego et qualquier que a el non veniere peche de pena dies maravedis et que sea luego prendado por la tal pena et qualquier que le levare la prenda quel nuestro oficial de su manparte[IV] ante los nuestros allcaldes et despues

III. Sobre esta palabra, en distinta letra: *prioste*.

IV. Ignoramos el significado de la palabra *manparte*, perfectamente clara en el texto. El sentido de la ordenanza parece indicar que equivale a parte, denuncia o queja que el oficial había de dar ante los alcaldes de la cofradía.

sea prendado por todo ello por el dicho cabildo por mas doble maravedis.

[7] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que quando alguno quyera ser en esta nuestra hermandad et cofradia que sea recibido et que pague de entraje una Ayantar para el dicho cabildo asi para cristianos como para moros et mas cient maravedis et una libra de cera et sy fuere moro que pague cient maravedis et non cera alguna et que de de yantar et la dicha yantar que sea dada a contentamientos de los allcaldes de dicho cabildo et que jure cada uno dellos segund su ley estas dichas nuestras ordenanzas et las que este cabildo hordenare de aqui adelante que las guardara et conplira como en ellas et en cada vna dellos se contiene las que a cada uno atañen segund su ley. Et sy lo non fisiere que non sea rrecibido e sy fuere fijo de cofrade et quisyere poner tienda que sea visto por ciertos oficiales de cabillo et sy la mereçie poner que jure las hordenanças et pague los derechos et sy las non merece que torne aprender et non le sea consentida poner fasta que aprenda et sy algund oficial de fuera de la cibdad vinyere et quisyere poner tienda sea examinado por los diputados de cabillo a consentimiento de todos et que jure et que pague los derechos et que le reciban et le den testimonio desamen segund lo que supiere.

[8] Otrosy hordenamos et mandamos et tenemos por bien que todo cofrade que prendado fuere por algunas penas asy de enterramiento como de algund ayuntamiento que fagamos quel *prendado* delante venga ante los nuestros alcaldes omes buenos aduzyr de su derecho porque non deuia ser prendado e si non veniere, que toda via pague la dicha pena aunque tenga rason de escusa pues que non vino al dicho plazo aduzyr de su rason.

[9] Otro sy hordenamos et tenemos por byen que quando ouieremos de comer en esta nuestra hermandad et cofradia que todos estemos onestamente et non demos boses ni levemos otro mogo ni moda a comer de nuestras casas ni de otra parte ni nos asentemos sino con regla donde mandare el nuestro preboste et qual quier que reboluiere ruido o pelea ante nosotros que pague la pena quel cabillo mandare et ordenare. Et que luego ese dia saquen dos omes buenos con los dichos nuestros *jurados* alcaldes et con el escribano para tomar cuenta al nuestro prevoste de cargo que touiere et del gasto que fiso en el ayantar et qual quiere que asy non fisiere et boses diere que pague una libra de cera a la sobre dicha.

[10] Otro sy hordenamos et tenemos por bien que qual quier derrama que se fisiere asy para la dicha ayantar como para otras cosas que sean necesarias que todos paguemos todo aquello que se derramare cada uno lo que le cupiere a pagar et qual quier que lo non pagare que lo pague con el doblo et que sea prendado luego por ello.

[11] Otro sy ordenamos et tenemos por bien que sy alguno de nosotros non fuere obediente al dicho cabildo et non quisyere guardar ni cumplir estas nuestras hordenanças et quisyere ser rebelde que sobre ello podamos estar con los alcaldes et justicia de la dicha cibdad. Et suplicarles que nos manden dar su mandamyento para el alguasil de la cibdad para que pueda prendar al tal cofrade o cafrades de nosotros por la pena en que cayere et por todo lo que deuiere al dicho cabillo et esto que se faga ansy por que non entre venga entre por una una libra de cera nosotros rruido o pelea et que le pueda prendar por dosientos marvedis por ser rebelde et non complir lo que juró.

[12] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que qual quier que alguna cosa quisyere desyr o fablar en su honrra o reverencia de dicho cabillo que se leuante et tome estas dichas hordenanças et depues que fable todo aquello que le paresçiere, et sy lo ansy non fisiere que pague de pena dos marauedis.

[13] Otro sy ordenamos et tenemos por bien que un ome bueno pueda despedir a otro su compañero en mortuorio de cabeza menor pero non en cabeça mayor ni en cuentas ni en cabildos generales.

[14] Otro sy ordenamos et tenemos por bien que quando algund cofrade reñere con otro cofrade, et se sentiere por ynjurias de las palabras que le dixiere agora sea en cabillo o fuera de cabillo que peche peche [*sic*] por cada denuesto treinta maravedis quyr de querella ante los nuestros alcaldes omes o ante el dicho cabillo et que esta dicha pena sea para el dicho cabillo et tambyen sea entendida esta pena quando reñiere cofrrade con cofrade et sy sacaren armas el uno contra el otro que peche de pena cincuenta marvedis et si fisiere ferida que peche una ayantar al dicho cabillo. Et sea luego prendado por ello et qualquier cofrade que tarde veniere a qualquier llamamiento que el dicho cabillo fisiere et sobre ello alguna cosa murmurare o fablare que al cabillo venga enojo o desplaser que pague de pena dies marvedis et quel cabillo mande faser dellos lo que le plasera et saluo quede al tal cofrade su derecho que pueda dar su quexa ante la justicia.

[15] Otro sy ordenamos et tenemos por vien quel nuestro oficial mollidor sea tenudo et obligado este dia que ovieremos de comer en esta nuestra hermandad et cofradia que venga luego de mañana a casa de nuestro prioste o donde hordenare de comer et que faga todo aquelllo que los nuestros allcaldes omes buenos de dicho cabillo le mandaren et tanbyen sea entendido en la tarde como en la mañana et syno veniere que pague de pena dies maravedis.

[16] Otrosi hordenamos et tenemos por byen que nuestro prioste sea tenudo de poner los manteles en las tablas donde ouieremos de comer et quel cabillo pague todo lo que costare el alquiller de los manteles et el lavarselos et de las vasijas.

[17] Otro sy ordenamos et tenemos por byen que quando el nuestro proeste algunas prendas toviere por algunos marauedis que le sean devidos que pueda llamar cabillo segund vso et costumbre de cofradía et quienquier que a el non ueniere siendo llamado o sabydor dello que peche quatro maravedis de pena para el dicho cabillo et que el nuestro prioste que ovyere de rematar las tales prendas lo faga saber quatro dias antes al tal cofrade de como lo quiere vender et rematar su prenda et ansy rematado sy ende non veniere que lo faga saber como remato dende en dos dias et le de lo demas et sy no ge lo diere que lo pague con el doblo et sy no cumpliere la dicha prenda torne a prendar como [debe] fasta complimiento delo que deve pagar.

[18] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que todas las madas que se llegaren a qualquier enterramiento de cabeza mayor que sean para el clerigo et sacristanes et que no sean veladores de ningund enterramiento de cabeça mayor por su trabajo et que los non de mas et que pague cada un cofrade una blanca de manda et qualquier cofrade que non veniere a qualquyer enterramiento asy de cabeça maior o menor estando en la cibdad travajando en su oficio et fuere sabido que peche al cabillo de pena dies marauedis de cabeça maior et cinco maravedis de cabeça menor pues juró venir a los semejantes enterramientos saluo si fuere llamado antes por otra cofradía que tenga et todavía se abye de despedir et que los nuestros alcaldes omes buenos et prioste et escribanos et clerigos et sacristanes non paguen manda.

[19] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que quando ovieremos de comer en este cabillo que todos vengamos a comer estando en la cibdad et quaquier que non veniere que peche de pena dies maravedis et mas que pague toda la derrama. Et si fuere doliente o absente que pague la mitad de la derrama et sy todo lo pagare que le den pan e vino et carne segund que a los otros.

[20] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que todas las cosas et marvedis que al cabillo se deva sea todo cargado al nuestro prioste que fuere para quel de cuenta en pago al dicho cabillo guando le tomaren cuenta los nuestros contadores et escribano et que el tal prioste sea tenudo de dar cuenta quando le fuere demandada so pena de un ayantar.

[21] Otro sy hordenamos et tenemos por byen que quando algund cofrade de nosotros fallesçiere et fijos touiere quel maior dellos pueda heredar la dicha cofradía pidendola et que pague de derecho por la heredat dos libras de cera et jure primeramente de guardar estas dichas nuestras leyes et hordenanças et sea recibido e sy fuere casado que meta a su muger por cofrada et pague.

[22] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que cada et guando sacaremos contadores para tomar cuenta al nuestro prioste delo que tiene recibydo por el cabildo et de gasto que oviere fecho que el domingo

adelante despues de ayantar este nuestro prioste despues de comer venga a dar cuenta a los dichos contadores a los dichos contadores [*sic*] o la mayor parte dellos que la tomen et sy el prioste non veniere que peche la pena antes desto ordenada e asi mismo vengan los dichos contadores et qual quier que asi non venieren que pechen de pena dies maravedis a los otros et que lo gasten luego et que ayan los dichos contadores dies maravedis para vino e fruta et que los pague el nuestro prioste et ge los tomen en cuenta.
[23] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que cuando ovieremos de comer alguna derama se fisiere para la ayantar que todos la paguemos al nuestro prioste so pena de doblo et que todos vengamos al ayantar et que ninguno non haya otra vianda alguna a la mesa saluo lo que el cabillo ordenare de comer. Et sy lo troxieren que paguen veynte maravedis.[24] Otrosy hordenamos et tenemos por bien que cada et quando algund cofrade de nosotros casare que todos seamos mollidos para le onrrar pidiendolo el cabildo de los omes buenos el qual quier que ende non venieren siendo llamado que peche de pena dose maravedis et tanbien sea entendido quando fisiere boda de fijo o fija o criado o criada que pague de pena cinco maravedis et que aya el ofiçial por el mollir *quatro* maravedis.
[25] Otro sy hordenamos et tenemos por byen que ningund cofrade non salga dela yglesia quando touieremos algund cuerpo o quando estouieremos en alguna de las fiestas sy non touiere cassa necesaria o apague las mandas et sy saliere que pague de pena dos maravedis et que sea luego prendado por ellos saluo los omes buenos et escribano a tomar las mandas et cuydos.
[26] Otro sy hordenamos et tenemos por bien quel dia que ovieremos de comer en esta nuestra hermandad e cofradia que los nuestros omes buenos et escribano et mayordomo que ayan de su derecho por el trabajo que han de buscar el vino e la fruta e la otra vianda una açumbre de vino et el pan que ovieren menester el otro dia, que gasten de lo del cabildo su almuerzo quando guisaren de comer lo que ouiren menester et que ninguno dellos non se asyente a comer saluo que syrua al cabillo fasta que ayan comido et despues que ayan comido que vayan todos en procesyon con el abad a la yglesia et fagan oraçion et sy mandare el cabillo que tomen colacion a inde que les sea dada et otrosy otro dia que todos vengan a la misa de seys et qual quier que ende non veniere que peche de pena cinco maravedis et que no le quiten cosa alguna.
[27] Otrosy hordenamos et tenemos por byen que quando algund cofrade de nosotros levaren a enterrar que los nuestros alcaldes omes buenos manden trabar de las andas a los cofrades et qual quier que no trabare de las andas mandandogelo los dichos omes buenos o qual quier dellos que por cada ves pague de pena un marvedi et que los vesinos mas cer-

canos dos dellos con el nuestro oficial entierren el cuerpo quier sea cabeça maior o menor so pena de dies marvedis a cada uno que lo refusare de faser e complir.

[28] Otrosy hordenamos et tenemos por bien que si algund cofrade de nosotros touiere negocio que sea cabedero e no pueda venir entre el año a los ayuntamientos de cabeça menor et pediere et suplicare al cabillo que sea revelador de todo ello por no poder venir por cabsa de dicho negocio e pague defensa al dicho cabillo por todo un año o lo que el cabillo mandare et ordenare et que sea cargado al prioste de dicho cabillo en cada año et que todavya sea obligado de venir a los cabillos de año generales quinsse dias antes de las fiestas e de cabeças maiores.

[29] Otrosy hordenamos et tenemos por byen quando este dicho cabillo estouyere en su ayuntamiento que todos estemos en una union et non fagamos otro ayuntamiento et qualesquier cofrade que se apartare a fablar a otra parte saluo todos juntos que todos los que asy se apartaren paguen de pena dos maravedis et quel que los llamare a fablar pague de pena quatro maravedis.

[30] Otrosy ordenamos et tenemos por vien que quando e cada que ouieremos de comer en este cabildo et derrama alguna se ouire de faser para el Ayantar que los nuestros omes buenos et los maiordomos paguen la mitad de la derrama que se fisyere et non mas et esto por rason de travajo que pusieron en guisar de comer et non les den otra cosa alguna e asy mismo que los nuestros omes buenos compren de pan e vyno et carne et de la leña et las otras cosas que fueren menester et quel nuestro prioste lo pague a costa del cabillo et los nuestros maiordomos lo hayan con el nuestro oficial e asen la vianda et gusisen de comer et rieguen el palacio donde ovieremos de comer et que todo esto sea a contentamiento de los dichos omes buenos.

[31] Otro sy hordenamos et tenemos por bien que quando el nuestro prioste algunas prendas de algunos cofrades de nosotros bendieren en cabyllo e se rematare en qual quier de los tales cofrades que en la presona en que se rematare pague los maravedis luego ese dia et pase el remate dende al nueve dias et sy lo non pagare luego que lo pague con el doblo e sy a los nueve dias non quitare el tal cofrade las tales prendas que asy se remataren que las aya perdido saluo sy por vondad del tal cofrade ge los quisiere dar pagandole los marvedis que por ellas pago al dicho prioste.

[32] Otro sy hordenamos et tenemos por byen que cuando algund cofrade o cofrada desde cabillo estouiere en el articulo de la muerte o fuere fallesçido e demandaren ueladores que lo uelen mandamos que les sean dados tres veladores con el pertiguero et quel nuestro prioste et escribano con el nuestro oficial et el omes bueno de cabillo ge los den los mas çercanos que oviere de casa de tal cofrade et que ayan los tales

velarores de costa de tal cofrade tres maravdis para vino et fruta et quel nuestro prioste les de otros tantos a costa del cabillo. Et mandamos quel nuestro prioste de al pertiguero un palmo de candela. Et la ponga en poniendose el sol et qual quier que non veniere antes que se arda la candela que pague cinco maravedis de pena et sy non veniere a velar que pague dose maravedis et que estas penas sean para los dichos veladores et que las gasten luego otro dia et syno las gastaren que sean para el dicho cabillo.

[33] Otro sy hordenamos et tenemos por vien quel nuestro prioste con el escribano que a los que prendare por alguna cosa que devieren al dicho cabillo de qual quier cosa que sea devida que una ves sean rrequeridos e a la segunda ves quel nuestro prioste con el escribano et oficial los prende et las prendas que asy prendaren sea puesto en poder de dicho prioste e sean vendidas como la ley manda.

[34] Otrosi ordenamos et tenemos por bien que quando qual quier fallesçiere cabeça maior que todos los cofrades sean tenudos de desir quatro pater nostres con cinco ave marías et que *por* cabeça menor tres pater nostres con tres ave marías antes que salgan de la yglesia.

[35] Otro sy hordenamos et tenemos por bien que nigund oficial de nosotros non sonsaque ni tome modo de otro syn liçençia del amo con qien biuiere so pena de cient maravedis para la dicha arca et mas quel dicho moço non quede con el ni con otro oficial alguno de dicho cabillo saluo con el dicho su amo sy le quisyere.

[36] Otrosi hordenamos et tenemos por bien que ningund ofiçial de nosotros non saque de su casa ni de su tienda en que mora a otro ninguno so pena de dozientos maravedis para la dicha arca a mas que le pague el dapno que le vino et que se quede con la casa et tienda el que primero la tiene.

[37] Otro sy hordenamos et tenemos por bien que ningund oficial de fuera ferrador o alveytar o otro alguno non pueda poner tienda ni usar de dicho ficio de ferrar et de alveyteria sin ser esaminado por los dichos diputados segund que suso en la ley de los entrajes se contene et sy las pusyere que todos juntos le quitemos la tienda et non ge la consyntamos poner fasta que sea esaminado et despues que pague lo contenido en la dicha ley de las enrajas.

[38] Otro sy hordenamos et tenemos por byen que los maravedis que asy se allegaren en la dicha araca que todos sean a hordenança de todo el cabillo chistianos et moros.

[39] Otrosy hordenamos et tenemos por bien que ningund cofrade de nosotros non mande llegar cabillo so pena de cinquenta maravedis. Et sy algund cofrade de nosotros touiere algund quexo que lo digan a los jueses et que ellos lo vean et libren lo que fallaren por derecho.

RESUMEN

Las Ordenanzas de la Cofradía de San Eloy y San Antón -recogidas por Juan de Contreras en su *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*, 1921- perfilan un mudejarismo segoviano plenamente integrado en el tejido social de la ciudad a finales del siglo XV: herreros y albéitares comparten idénticos derechos y obligaciones al margen de su adscripción religiosa, cristiana o musulmana. Dada la escasez de documentos conservados de los mudéjares castellanos, reproducimos el texto íntegro de las Ordenanzas de la Cofradía de San Eloy y San Antón, documento no exclusivo de la comunidad musulmana, pero que por ello la ilumina especialmente.

ABSTRACT

The Ordenanzas de la Cofradía de San Eloy y San Antón -collected in Juan de Contreras *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*, 1921- show the perfect integration of Segovia mudejarism in the city social tissue at the end of the 15th century: smiths and veterinary surgeons have the same rights and duties whatever they were Christians or Muslims. There are very few documents from the time of the Castilian mudéjares, so we reproduce these Ordenanzas de la Cofradía de San Eloy y San Antón which are not a specific internal document of this Islamic community but throw light upon it in a very special way.

NOTAS SOBRE LA NORMATIVA JURÍDICA MUSULMANA APLICADA ENTRE LOS SARRACENOS DE LA RIBERA D'EBRE (TARRAGONA). SIGLOS XII-XIV

Pascual Ortega

Las comunidades musulmanas de La Ribera d'Ebre catalana fueron sometidas por el conde barcelonés Ramón Berenguer IV a mediados del siglo XII. En un primer momento, las capitulaciones firmadas y otras concesiones otorgadas a los musulmanes les aseguraron el mantenimiento prácticamente total de sus prácticas y posesiones anteriores. La realidad fue, sin embargo, que la continua presión de los poderes cristianos provocó modificaciones sustanciales en diversos campos: fiscalidad, régimen de tenencia de la tierra, formas de organización, ámbitos efectivos de ejercicio de la administración de justicia por parte de los oficiales musulmanes, manifestaciones religiosas, etc. Todo ello forma parte del universo vital musulmán, por lo que las mutaciones sufridas constituyen un evidente y profundo proceso de aculturación[1].

Uno de los aspectos más singulares de ese universo es la normativa jurídica que regía entre los miembros de la comunidad musulmana, rasgo básico de la identidad de ese grupo humano, de donde procede su relevancia. El derecho islámico "derivava directament de la revelació divina i indirectament de la seua interpretació vivent que va ser la vida de Mahoma"; de ahí que se consideren fuentes del derecho el Corán, como palabra de Dios, la zuna, práctica del profeta, y los hadices, compendio de visiones coetáneas sobre su comportamiento, transmitidas oralmente y luego puestas por escrito. A partir de tales fuentes se elaboraba la *sarï'a*, ley islámica, que los juristas

1. Estudiamos estos cambios en los capítulos y apartados correspondientes de nuestro trabajo *La sociedad de las tierras del Ebre: El señorío templario y hospitalario de Ribera d'Ebre y Terra Alta (1150-1350)*, tesis doctoral (inédita), Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 1995.

completaban basándose en el consenso comunitario y en razonamientos analógicos[2].

Font Rius denominó "carta de seguridad" -por las primeras palabras del texto- al documento concesivo que Ramón Berenguer IV otorgó a los musulmanes de varios lugares de La Ribera d'Ebre en fecha incierta, pero entre 1153 y 1159, al poco de la conquista. Si bien contempla múltiples aspectos, el documento es parco en alusiones a las leyes o normas que utilizarían los musulmanes que decidieran permanecer en la zona; únicamente efectúa una referencia parcial a juicios y herencias, temas en que acepta la aplicación de leyes anteriores[3]. A la vista de ello, y dado que no hay mención global en sentido contrario, cabe suponer que en los demás aspectos también se seguirían aplicando las mismas leyes.

Desde luego, ésta es la conclusión que se extrae de las capitulaciones de Tortosa y Tudela, a las que remite claramente la carta de Ribera para todo lo que no esté contenido en ella[4]. Como resumen genérico, ambas, en efecto, afirman de manera taxativa que los musulmanes se regirán por sus propias leyes -con terminología diversa: *fueri, iustitiae, zuna*- y que sus jueces aplicarán las penas allí contempladas -*castigamenti*-[5]. En el mismo sentido se pronunciará a mediados del siglo XIII la carta firmada por la Orden del Hospital

---

2. R.I. BURNS, *L'Islam sota els croats. Supervivència colonial en el segle XIII al Regne de València*, València, 1990 (New Jersey, 1973), vol. I, p. 334.

3. J.M. FONT RIUS, «La Carta de seguridad de Ramón Berenguer IV a las morerías de Ascó y Ribera del Ebro (siglo XII)», *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, vol. I, 1977, pp. 261-283, y reed. en *Estudis sobre els drets i institucions locals en la Catalunya medieval*, Barcelona, 1985, pp. 561-576 (que es la versión que consultamos): "*...et sint iudicia eorum el hereditaciones (?) eorum sicul est consueludo legis eorum*"; en adelante, nos referimos a este texto como carta de seguridad o carta de Ribera, simplemente.

4. Carta de seguridad: "[Ramon Berenguer IV] *Donat eis ut habeant tale furus quale habent in Caragoça et in Tortosa. Et de illa carta de Caragoça el de illo furo mutent et mutant in ista carta hoc quod non est in isla carta*". Aunque no se menciona en el texto, añadimos la carta de Tudela debido a la identificación básica que existía entre ésta, la desconocida de Zaragoza y la de Tortosa, según opinión aceptada desde antiguo; véanse los comentarios de FONT, *La Carta*..., p. 563, siguiendo el estudio de RIBERA, *Orígenes del justicia de Aragón*, Zaragoza, 1897, p. 397 y ss., ap. II. La capitulación de Tortosa fue publicada por P. de BOFARULL, *CODOIN*, vol. IV, pp. 130-134, pero la hemos consultado en F. FERNÁNDEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866 (reed.: Madrid, 1985), doc. V, pp. 299-301; y la carta de Tudela puede encontrarse en T. MUÑOZ, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*, Madrid, 1847 (reed.: Madrid, 1978), pp. 414-417 (quien la toma de REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Diccionario Histórico-Geográfico de España*, tomo II, p. 558) y en A. GARCÍA-GALLO, *Manual de historia del Derecho Español*, Madrid, 1984, vol. II, pp. 539-542, extraída del anterior. A partir de este momento nos referiremos a ellas como capitulación o convenio de Tortosa o Tudela, según corresponda.

5. Capitulación de Tortosa: "*Et totos illos mauros quod stent in lures fueros el in lures iustitias [...] et stet super illos lure indice cum suos castigamentos, sicut est in lure lege, el in vio de lure indicio*". La carta de Tudela no dispone de una indicación tan clara y radical, pero, luego de dejar sentado que "*sint et stent illos* [musulmanes] *in indicios el pleitos in manu de lure alcudi et de*

y los sarracenos traídos desde Silla (País Valencià) a L'Aldea, un lugar del término general de Tortosa, después de y como castigo por su participación en una rebelión[6].

Los diversos vocablos utilizados se subsumen en uno, zuna, sin otros matices o distinciones desde el punto de vista islámico[7]. Para los documentos de la zona, este término constituye la representación simplificada por excelencia del conjunto de leyes islámicas que se había reconocido a los musulmanes vencidos y que afectaba, tal como era normal en el mundo islámico, a cualquier comportamiento de la persona. Con este significado de conjunto de leyes, de normas rectoras de la vida de la comunidad, pues, es como debemos entender las referencias a la zuna que aparecen desde los primeros momentos, ya sea en solitario[8], ya en compañía de otros términos de alcance parecido en la terminología cristiana medieval[9].

A partir del conjunto de menciones se pueden efectuar diversas consideraciones que ilustren cómo y hasta qué punto se modificó la normativa jurídica anterior. Ahora bien, dada nuestra falta de especialización en estos temas, el presente escrito se limita a recoger y ordenar las referencias documentadas y proponer algunos breves apuntes provisionales, deseando que todo ello

---

lures alguaziles, sicut in tempus de illos moros fuit", al tratar el tema de los posibles pleitos entre miembros de las dos religiones, afirma que el cadí debe juzgar al sarraceno *secundum suam zunam*.

6. J.M. FONT RIUS, Cartas de población y franquicia de Cataluña, vol. I, Madrid-Barcelona, 1969, doc. 303: 1258, II, 12: el juez musulmán, alamín, debe juzgar *secundum zunam sarracenorum*; si algún sarraceno no admite la sentencia dictada, podrá apelar al cadí de Tortosa, quien decidirá sobre el caso, y el alamín de L'Aldea ejecutará la sentencia, *et hoc faciat et iudicet per zunam omni tempore*.

7. Lo mismo ocurría en el País Valencià, bien que algunas cartas de población, pocas, incluyan la expresión *açuna et exarea* o *xara*; véase BURNS, *L'Islam*..., vol. I, p. 342.

8. 1216, VI, 1: ACA, Pergs., Jaume 1, n.º 43 (tomado de R. ARGEMÍ, *Els tagarins a la Ribera d'Ebre al segle XIII*, Memòria de Llicenciatura (inèdita), Barcelona, 1972, ap.; publicado ahora por L. PAGAROLAS, *Els templers de les terres de l'Ebre (Tortosa). De Jaume I fins a l'abolicib de l'Orde (1213-1312)*, tesis doctoral (inédita), Barcelona, 1990, ap., n.º 4): el personaje nombrado ha de ser buen y recto cadí de *omni zune Dertose* y, si fuera acusado, será juzgado *secundum zunam*; 1282, VII, 22: ACA, R. 59, f. 46v. (tomado de ARGEMÍ, *op. cit*., ap.): el *subveguer* de Tortosa ha de actuar según la zuna en el asunto de una sarracena y su hijo, detenidos; 1317, XII, 5: AHN, BM, leg. 8261^2, n.º 1 (Carp. 610, n.º 92): el alamín prestó juramento de fidelidad *secundum dictam çunam*; 1323, VI, 20: AHN, EA, leg. 8175, n.º 10 (Carp. 636, n.º 19): el comendador hospitalario de Ascó manda que una sarracena fuera juzgada *per çuna*; 1332, IX, 24: AHN, EA, leg. 8175^1, n.º 11 (Carp. 636, n.º 20): los jurados consideran que una actuación del comendador es *contra lur çuna*; 1369, XI, 23: AHN, EA, leg. 8176, n.º 13 (Carp. 637, n.º 28): los jurados musulmanes piensan que un sarraceno *deu ésser jutjat per çuna*; 1385, X, 22: AHN, Cód., 605-B, f. 82: licencia a un zabazala para que testifique contratos privados según zuna.

9. 1180, IX: ACA, Pergs., Alfons I, n.º 299 (tomado de ARGEMÍ, *Els tagarins*..., ap.): "*illann zunam et consuetudinem et furum*"; 1216, VI, 1: ACA, Pergs., Jaume I, n.º 43 (ARGEMÍ, *íb*., ap. y, ahora, PAGAROLAS, *Els templers*..., ap., n.º 4): "*zunam et morem sarracenorum*"; 1282, XII, 1: ACA, R. 59, f. 173r. (ARGEMÍ, *íb*., ap.): "*ius et çunam sarracenorum*".

pueda utilizarse en trabajos de mayor amplitud, entidad y precisión. Con este propósito ofrecemos sucesivamente las menciones relativas a la persona capacitada para escriturar contratos, la función demostrativa de tales escrituras, herencias, acidaques, juicios, apelaciones y penas imponibles, y acabamos con la posible existencia de matices locales o regionales de la legalidad islámica.

***

Existen algunas indicaciones relativas al contenido de la normativa aplicada o al de la normativa que debiera haberse aplicado en el territorio -ésta, según afirmaciones procedentes de las comunidades musulmanas-, un contenido que a veces se identifica o se relaciona de forma explícita e indudable con la zuna.

Las relaciones privadas -en terminología actual- son con mucha probabilidad el campo donde permanecieron más vivos los preceptos islámicos, al menos mientras que no afectaran a la autoridad feudal; precisamente por privadas, empero, es una afirmación difícil de comprobar a partir de documentación señorial.

En Benissanet, a finales del siglo XIV, las escrituras podían ser tomadas por el zabazala sólo, quien recibió licencia del castellán para hacerlo y testificarlas según zuna; no podemos asegurar que esta situación fuera generalizable -de ahí las puntualizaciones de tiempo y lugar-, ya que en otros momentos las condiciones eran más estrictas)[10].

El contrato, instrumento justificativo importante, devenía imprescindible para ciertas actuaciones relacionadas con la Orden del Hospital][11]. Sin embargo, a través de los jurados, la aljama de Ascó aseveraba que la zuna no admitía que nadie fuera forzado por otra persona a enseñar el título que justificaba una posesión, en especial si el bien de que se trataba había sido poseído desde tiempos inmemoriales. Esta posición coincide con la que adoptaron y plasmaron por escrito los legisladores tortosinos del siglo XIII respecto a las posesiones de los musulmanes denominados exaricos antiguos[12].

---

10. 1385, X, 22: AHN, Cód., 605-B, f. 82: el castellán de Amposta concede licencia a Mahoma Guaxqui, zabazala de Benissanet para que él y los futuros zabazalas pudieran tomar contratos y testificarlos según zuna, y que tuvieran valor; sin embargo, en 1327, X, 8: AHN, BM, leg. 8260[2], n.° 12 (Carp. 611, n.° 105), el mismo castellán exigía que la escritura hubiera sido hecha "*per mà d'un scrivà christià e altre moro*" para que surtiera determinados efectos (véase la nota siguiente).

11. 1327, X, 8: AHN, BM, leg. 8260[2], n.° 12 (Carp. 611, n.º 705): en el contexto de un problema que exponemos más adelante, relativo a la huida de unos sarracenos de Miravet y Benissanet sin licencia del castellán, se afirma que las esposas sólo podrían conservar "*aquell* [bien mueble] *que fo mes en scriptura pública per mà d'un scrivà christià e altre moro*".

12. 1332, IX, 24: AHN, EA, leg. 8175[1], nº 11 (Carp. 636, nº 20): constituye una acción "*contra lur çuna* [...] *que un sie forçat per senyor ni per altre de mostrar títol de sa possessió, majorment de cosa que aja poseyda de tant de temps que memòria* [...]". Según el código de *Costums* de Tortosa, los

Otras manifestaciones nos acercan al interesante tema de las herencias. Burns apunta ciertas expresiones de tres cartas de población valencianas -Alfàndec, Xivert y Eslida- y de unos privilegios locales -Quart-, confirma dos en 1279, que garantizaban las prácticas legales anteriores y, con ello, generaliza: "El que ens en diuen les cartes valencianas assegura de manera suficient que la substància del dret islàmic es va mantenir operativa en les seues aplicacions socials". De la misma forma, la carta de seguridad de Ribera permitía a los sarracenos de la zona que las "herencias se hagan según la costumbre de su ley"[13].

La continuidad de la legalidad islámica que trasciende de tales textos parece ser negada, empero, por otras manifestaciones. El nombramiento de un cadí en Tortosa (1216) incluye un párrafo según el cual los señores de la ciudad, Temple y Montcada, que le designan, le conceden que pueda legar sus bienes a sus hermanos, hermanas y parientes, y ellos a él, especificando: "Tal como permite la zuna y la costumbre". El matiz final, ciertamente, fundamenta y justifica la concesión en la legalidad vigente, pero, a la vez, nos obliga a preguntarnos sobre el porqué de la licencia expresa; no podemos sustraernos a la idea de que ya estaba presente o en proceso de imposición una cierta práctica restrictiva de los poderes cristianos en torno a las herencias de los musulmanes y, de ahí, la necesidad de distinguir y favorecer con la licencia citada a un oficial tan importante como el cadí[14]. Poco más de un siglo después (1327), en el contexto de una discusión sobre los bienes de unos sarracenos de Miravet y Benissanet huidos a los dominios del conde de

exaricos antiguos "*no són tenguts que mostrens les cartes de les honors ne com hi són ne com no*", refiriéndose a las heredades que habían conservado luego de la conquista de la ciudad por los cristianos (*Consuetudines Dertusae*, Llib. IV, Rúb. De emphiteotico iure). Atendiendo a un comentario del doctor Epalza, cabe señalar que la ausencia de registros de propiedad privada (especialmente en terrenos agrícolas) es característica de la jurisdicción musulmana; por su parte, las propiedades de cofradías o "fundaciones religiosas" solían reseñarse por escrito, pero más por las obligaciones contractuales que su usufructo comportaba que por el carácter de propiedad que esas inscripciones "notariales" suponían.

13. BURNS, *L'Islam*..., vol. I, pp. 341-342, deteniéndose en la complejidad aritmética que suponían los cálculos de las divisiones de bienes en el derecho hereditario, según el tratado de Ibn Jaldün, autor que trata el tema como si fuera una "disciplina en si mateixa", en la que destacaron los maliquíes hispánicos. Carta de seguridad: "[...] *hereditaciones (?) eorum* [sean] *sicut est consuetudo legis eorum*"; sin embargo, la lectura del término correspondiente a herencias no parece segura, a tenor del interrogante de Font Rius.

14. 1216, VI, 1: ACA, Pergs., Jaume I, n.º 43 (tomado de ARGEMÍ, *Els tagarins*..., ap.; ahora, publicado también por PAGAROLAS, *Els templers*..., ap., n.º 4): "Preterea, volumus et concedimus ut tu possis sorores et frates tuos el parentes heredes facere, et ipsi te, ut zuna et mos est. Por su parte, el doctor Epalza piensa que la afirmación del texto "trata de preservar a esa autoridad musulmana, y a sus descendientes y herederos, de expolios por parte de autoridades cristianas o de presiones de esas autoridades en favor de unos herederos contra otros, en contra de la ley musulmana" (es un comentario personal, que queremos agradecerle, igual que otras ideas e indicaciones sobre el presente escrito que tuvo la gentileza de enviarnos).

Prades, una de las cláusulas del pacto firmado entre éste y el castellán de Amposta presenta nuevamente la posibilidad de que algún musulmán no pudiera testar, bien que no se ofrezca ninguna razón específica para tal hecho[15].

Con posterioridad, las informaciones todavía son más significativas. A mediados del siglo XIV, el castellán se quedaba tierras *por herencias de los moros muertos*, cosa que también indican el *capbreu* de 1416 y el de finales de la centuria, éste con más detalles: el castellán recibirá "todos los bienes" de los sarracenos que mueran "sin heredero"; pese a ciertas dudas que suscita la interpretación de tales textos, permanece en pie el aspecto central de la cuestión, la apropiación de bienes por parte del máximo dignatario de la orden[16]. Desde un punto de vista más general, un tratado catalán medieval de derecho islámico escrito a principios del siglo XV también informa que "los crestians senyors de aquells [musulmanes] prenen los dits béns" del sarraceno muerto sin ascendientes ni descendientes[17].

La justificación de estas apropiaciones sólo puede ser la presión ejercida por los feudales con la pretensión de imponer entre los musulmanes prácticas similares a las que ya padecían algunos grupos cristianos, como los *mals usos* denominados *intéstia* y *exòrquia*. Resulta interesante observar que el tratado de derecho citado supone una evidente cobertura legal para la apropiación cuando interpreta que el rey y los señores cristianos "eran como el 'Tesoro Público' (*bayt al-mäl*) o 'Casa de Déu'" y que por esa razón "podían suceder los bienes de un difunto muerto sin ascendencia ni descen-

15. 1327, X, 8: AHN, BM, leg. 8260[2], n.º 12 (Carp. 611, n.º 105): si algún sarraceno, "*en lo quas, emperò, hon los dits moros pogesen fer testament*, leyxa, ho eren parentes ho proisnies ho altres, dels dits lochs de Miravet ho de Benicene, feyen hereus ho lexaven béns seens" a los huidos, se aplicaría el acuerdo que incluye el texto para otros casos (la cursiva es nuestra).

16. 1349, VIII, 12: AHN, Códs., n.° 599-B, f. 115: cl castellán da licencia a su lugarteniente en la encomienda de Miravet para "*vender todas aquellas teras a nos pertenecientes o pertenecer devientes por herencias de los moros muertos*", sin más, por lo que desconocemos si la apropiación se debía a que no existían herederos, no había testamento o a cierta porción que pudiera percibir de cualquier herencia de sus vasallos musulmanes. *Capbreu* de 1495: AHN, BM, Libro núm. 159, f. 10r.: los jurados reconocen al castellán de Amposta que "*omnia bona omnium sarracenorum dicti loci de Miravet qui moriuntur absque herede aliquo sunt acquisita incontinenti, morte eorum secuta, dicto reverendissimo domino castellano Emposte* [...] *absque contradictione aliqua cuiuscumque persone*"; para una interpretación más completa de este texto debiéramos saber con seguridad si la expresión «sin heredero» se refería a una simple muerte intestada, a una exigencia de ciertos grados de parentesco con el fin de poder acceder a los bienes del difunto o a una conjunción de ambas. Esta misma exigencia ya se planteaba en el *capbreu* de 1416, más cercano a la época que trabajamos, aunque sin llegar a desarrollarla completamente: "*Item, ha el senyor de los bienes* [pequeño espacio en blanco] *de los moros que mueren*" (1416: AHN, Códs., n.° 678-B, f. 6v.).

17. C. BARCELÓ (ed. e intr.), *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El llibre de la Cuna e Xara dels moros*, Córdoba, 1989; Cap. CXXXIII, «Perquè los senyós crestians prenen los béns, segons Costum d'Espanya» (pp. 33-34).

dencia"; por consiguiente, es posible que los actos de los primeros feudales que pretendieran obtener los bienes de un sarraceno difunto se basaran en el "consejo de algún cadí que aplicó en esto [sucesiones] el criterio analógico", según piensa su editora[18]. Pero el resultado, la apropiación, es indiscutible, ya se tratara de un camino recorrido mediante la presión directa y abierta, ya lo fuera aprovechando determinados aspectos de la legalidad islámica.

Dos de los documentos nos ponen frente a temas de la institución matrimonial, en especial los acidaques, que forman parte de su núcleo central. Antes que nada, sintetizaremos brevemente el contenido de ambos textos.

Hacia el principio del segundo cuarto del siglo XIV, cierto número de sarracenos de Miravet y Benissanet se fueron a vivir a Tivissa, dominio del conde de Prades, sin licencia del castellán de Amposta, por lo que éste embargó todos sus bienes muebles e inmuebles. Las protestas que esta acción debió de originar comportaron una negociación entre ambos feudales que culminó en un pacto a tenor del cual los musulmanes huidos podrían conservar los bienes inmuebles durante año y medio y, pasado ese periodo, venderlos a otros miembros de su religión que fueran vasallos hospitalarios o devolverlos a la Orden del Hospital; de no hacerlo así, el castellán los volvería a embargar.

Junto a esta cláusula central se contemplaban diversas situaciones que requerían matizaciones, entre las cuales el caso de las esposas -no sabemos cuántas- que habían quedado en Miravet y Benissanet. Respecto a ellas se pactó que, si lo deseaban, pudieran irse a vivir con sus maridos -y entonces también se aplicaría el acuerdo anterior a sus posesiones muebles-, y que pudieran cobrar sus acidaques -"*açidachs*", "*acidayx*"- de los bienes que el castellán dejaba conservar a los sarracenos durante aquel periodo de tiempo, incluso de los inmuebles, antes de que los vendieran o devolvieran[19].

Por otro lado, a mediados del último cuarto de la misma centuria, un escrito del castellán comunicaba al regente de la encomienda que dos sarracenos de Miravet, Azmet Polpiç y su yerno, se iban a Zaragoza llevándose la ropa de casa y los *accidaques* de sus mujeres; y con el mismo escrito le manda-

18. BARCELÓ, *Un tratado*..., pp. XII-XIII.

19. 1327, X, 8: AHN, BM, leg. 8260[2], n.º 12 (Carp. 611, n.º 105). La posibilidad de cobrar los acidaques de los bienes inmuebles implicaba un nuevo problema, no de índole matrimonial exclusivamente, pero que merece la pena ser mencionado: suponiendo que las esposas tomaran alguna tierra en pago de los acidaques debidos, ¿quién podría recoger y apropiarse los frutos de ese año? El castellán (y el pacto) soslayan el problema traspasando a un convenio entre los jurados y los sarracenos huidos la decisión de si éstos, por "*çuna o special covinença o per costum ho deuen aver*", una consideración a tener en cuenta para la constatación de posibles particularidades regionales o locales.

ba, suponemos que mediada denuncia o petición de parte, que los detuviera hasta tanto no se avinieran con sus mujeres, amigos o parientes de ellas[20].

El vocablo "acidaque" procede del árabe *sadäq* y representa la cantidad que el marido aporta como dote al matrimonio. Entre los árabes preislámicos, la cantidad pagada por el novio se la quedaba el padre de la futura consorte, pero la reforma de Mahoma hizo que la dote pasara a ser propiedad exclusiva de la esposa con objeto de evitar la situación de desamparo en que quedaba cuando era repudiada o enviudaba, según algunas interpretaciones[21].

La existencia de acidaque era uno de los requisitos básicos para la validez de los esponsales, y tanto la mención de la cantidad como la fijación de las condiciones de su pago constituían el punto esencial de las capitulaciones matrimoniales; porque lo normal, y así aparece en los manuales notariales, era que se aplazara la entrega o pago de una parte del acidaque. A nuestro modo de ver, ésta sería precisamente la situación que denotan los documentos resumidos: vínculos matrimoniales creados y acidaque negociado pero no percibido del todo. En tal caso, la marcha del marido -¿y la disolución del matrimonio?- exigía la inmediata percepción de la parte todavía no cobrada y, con ello, pasaría a cumplir la función de paliar el desamparo económico provocado por el abandono[22].

Además, ambos documentos aportan matices relativos a la situación y consideración de las mujeres. Frente a la conocida posibilidad que asistía al

20. 1385, IV, 13: AHN, Códs., n.º 605-B, ff. 29-30. Tal vez esta orden tenga relación (aunque es difícil asegurarlo a causa del tiempo transcurrido) con otro escrito que la misma autoridad envió tres años después comunicando al regente de la bailía y al alamín de Miravet que Azmet Polpiq, ahora habitante de Zaragoza, se había quejado porque no había podido llevarse sus bienes de Miravet debido a que alguno de aquellos oficiales se los había embargado, y pidiéndoles que averiguaran lo que había de cierto en tal reclamación y que resolvieran el asunto (1388, V, 7: AHN, Códs., n.º 605-13, ff. 208-209).

21. Los datos sobre los acidaques y, en general, sobre el matrimonio, los extraemos de A. CARMONA, «Aportación al estudio del contrato matrimonial en el occidente musulmán», *Actas del XV Congreso de la UEAI*, Utrecht, 1990 (copia anastática), con abundante bibliografía.

22. De hecho, en ninguno de los casos documentados podemos estar completamente seguros de que se debiera una parte del acidaque: el pacto de 1327 dice, en condicional, que si las mujeres "*se volien pagar de lus açidachs*", pudieran hacerlo de los bienes inmuebles que el castellán dejaba conservar a los moros huidos, y la orden de 1385 para detener a Azmel Polpiç y su yerno afirma, sin probarlo, que tales sarracenos se llevaban la ropa de casa y los acidaques de sus mujeres. Si acaso fuera cierto que hubiera una parte del acidaque no entregada, cabe añadir que los periodos de aplazamiento podían ser sumamente largos: tenemos un guiaje para Azmet Polpiç y varias personas más (entre las cuales, su mujer y tres hijos, ninguno con el nombre de Azmet, aunque no sea un dato terminante) en el que lo caracterizan como antiguo alamín de Miravet, hecho en 1368; suponiendo que fuera el mismo matrimonio y calculando unos pocos años desde su celebración, habrían pasado más de veinte cuando lo detienen por esa causa (el guiaje, en 1368, XI, 4: AHN, Códs., n.º 603-B, ff. 26-27). De todas formas, parece ser que el pago de la dote llegaba a aplazarse *sine die*, incluso, según una práctica atestiguada con frecuencia, aunque ilegal (CARMONA, *op. cit*., p. 12).

hombre para repudiar a su esposa, aquí, aunque de una forma un tanto marginal, aparecen las esposas en posesión de una cierta libertad: si quieren, pueden ir a vivir con sus maridos, y si no, pueden quedarse en los pueblos y cobrar sus acidaques; en otras palabras -aparte de que alguna de las fugas hubiera supuesto, a la vez, un repudio de la esposa, cosa que desconocemos-, lo interesante es que el enfoque del pacto deja la iniciativa en manos de las mujeres. Y a tenor del otro texto, Azmet Polpiç y su yerno permanecerían detenidos hasta que no se avinieran con sus mujeres, parientes o amigos sobre la parte del acidaque no entregada; no se menciona expresamente, sin embargo, ni al tutor legal ni a la autoridad musulmana competente, a no ser que en todos los casos se tratara de personas adultas o que entre los parientes ya se contemplara la posibilidad del tutor legal.

En otro orden de cosas, los jurados musulmanes consideraban indiscutible que, a tenor de la zuna, los juicios a los delincuentes sarracenos correspondían a oficiales musulmanes, miembros de su comunidad, y que debían desarrollarse conforme a aquella ley. Estas condiciones, empero, no se cumplían al menos desde el segundo cuarto del siglo XIV: la resolución de los delitos capitales se la reservaba directamente el castellán, quien designaba como juez a un representante cualificado de la orden, y la del resto de delitos le fue sistemáticamente discutida a las comunidades musulmanas en los casos que conocemos, cosa que provocó diversas y fundadas protestas por parte de los sarracenos[23].

Siguiendo con apuntes de tipo procesal, recordemos que las apelaciones no existían en el mundo judicial islámico medieval. C. Barceló afirma que una de las características de la sarï'a en cuanto al procedimiento judicial "es la ausencia de autoridad: el juez puede retractarse de su propia sentencia, si se da cuenta de que ha cometido un error, y otro colega puede anular aquella decisión"; y Burns las interpreta como un "recurs al delegador", lo cual, aunque "no fos de cap manera el mateix que l'apel.lació, podia haver-ho semblat als ulls del jurista cristià"[24]. Desde luego, Jaume II pensaba que la ley musulmana obligaba a admitir cualquier apelación contra una sentencia dada; y en aplicación de tal principio, mandó al administrador de las antiguas encomiendas templarias que procediera contra el alamín de Miravet, ya que este oficial, "indebidamente y contra zuna", no había aceptado la apelación inter-

23. 1323, VI, 20: AHN, EA, leg. 8175[1], n.º 10 (Carp. 636, n.º 19): "*[...] per çuna, los saralüns qui fan algun exçés degen ésser jutgats per l'alcadi et aljama del dit loch*"; 1369, XI, 23: AHN, EA, leg. 8176, n.º 13 (Carp. 637, n.º 28): un sarraceno que "deu ésser jutjat per çuna". En el documento de 1323 se cita al cadí porque era el encargado de juzgar en Ascó, que es donde transcurren ambas protestas, pero la inclusión de la aljama junto a ese oficial la entendemos como un respaldo a la protesta y no en el sentido de que se encargara de juzgar realmente. Sobre el ejercicio de la administración de justicia, véase nuestro *La sociedad*..., pp. 968 y ss.

24. BARCELÓ, *Un tratado*..., p. XII; BURNS, *L'Islam*..., vol. I, p. 366, y, sobre el tema, pp. 363-367.

puesta por un vecino de Benissanet[25]. En general, aunque no hayamos podido estudiarlo en detalle, es seguro que los mecanismos procesales cambiaron de manera radical bajo el dominio cristiano[26].

Y una vez hechos los juicios "*segons lur çuna*", los oficiales responsables castigaban "*en azots et en multilacions de membres et encara a mort, segons les calitats dels crims et dels forfeyts*", expresión relativamente amplia de las penas imponibles en el derecho penal islámico mientras el ejercicio práctico de la administración de justicia estuvo en manos de oficiales musulmanes. Esta mención de las penas puede adoptarse como una muestra de que la autoridad cristiana permitió a los musulmanes que siguieran aplicando el derecho penal musulmán en lo que respecta a las sanciones, cosa que para los cristianos no tenía importancia, mientras fuera eficaz, pero que para los musulmanes era una de las manifestaciones sociales más importantes del cumplimiento de la ley divina, dado que ese derecho, por figurar en el Corán, procedía directamente de Dios[27].

Por último, cabe plantearse la posible matización de una zuna genérica mediante particularidades regionales o locales. Burns está seguro de que en el País Valencià existían "diferents usatges locals que es van conservar del regne islàmic precedent" y aporta como prueba diversas menciones de *consuetudines*. Los términos *costum* y *usatge* equivalen a normativa, fuero en el lenguaje medieval, y aunque las más de las veces fuera entonces una normativa local, no tiene por qué ser ésta la única interpretación. De todas formas, en general está probada la presencia y la fuerza de costumbres locales al menos en ciertas esferas del derecho musulmán[28].

Desde luego, si a los privilegios o costumbres únicamente se alude en textos del siglo XIV, pueden referirse a la normativa acumulada durante el periodo de dominio cristiano; pero cuando las menciones corresponden a la segunda mitad del siglo XII o al inicio del XIII, fechas aún tempranas, hemos de dejar resquicios a la duda. Pues bien, en la misma capitulación de Tortosa,

25. 1312, IX, 26: ACA, R. 240, f. 81v.: el alamín de Miravet, Moferitg Abixander, había delinquido en su oficio, "*in eo, quare, ut asseritur, appellationem emissam a quadam sententia per ipsum lata contra Mahometum Abinqeren, sarracenum de Biniçene, per eundem Mahometum, indebite el contra çunam admitere recusavit*".

26. Burns afirma, siguiendo a Tyan, que "el cadi tenia un sol procediment per a les causes civils i criminals" (*L'Islam*..., vol. I, p. 381, n. 21), cosa que no era admisible en el sistema legal cristiano.

27. La cita relativa a las penas, en 1323, VI, 20: AHN, EA, leg. 8175[1], n.º 10 (Carp. 636, n.º 19); el comentario final procede del doctor Epalza.

28. BURNS, *L'Islam*..., vol. I, pp. 341 y ss.; sobre la presencia de usos locales: CARMONA, *op. cit*. y «Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca», *Actes du Ve Symposium International d'Études morisques*, Zaghouan, 1993, vol. I, pp. 209-222.

Ramón Berenguer IV se refería a "sus costumbres y sus fueros" (1148); algo más tarde (1180), Alfons el Cast mandaba que se observara "aquella zuna y costumbre y fuero" concedido por el citado conde a los musulmanes de Tortosa, y unos años después (1216), se designaba a una persona para que fuera cadí "de toda la zuna de Tortosa" y se admitía que en caso de acusación fuera juzgado "según zuna y costumbre de los sarracenos". Con todo, la evidente debilidad de estos indicios obliga por ahora a dejar la particularidad regional como simple posibilidad[29].

***

El análisis de la normativa jurídica islámica aplicada en el territorio se ve dificultado por la escasez de documentos y las demasiadas menciones que se hacen a la zuna de forma genérica, sin información asociada; pese a ello, nos parece que pueden avanzarse algunas conclusiones.

Por un lado, las relativamente comunes apelaciones a la zuna, en especial como base, fundamento o contexto de actuaciones diversas, demuestran su vigencia, la validez y continuidad de su aplicación, que fue seguramente mayor de lo que se colige del presente texto, debido al tipo de documentación que nos hemos visto obligados a utilizar.

No hay que olvidar, sin embargo, que los musulmanes se vieron inmersos desde la conquista en una nueva formación económicosocial. Esta situación comportaba el sometimiento a una presión sin precedentes sobre las actuaciones y comportamientos de aquellas comunidades, cuyas consecuencias forzosamente habrían de tener un reflejo práctico también en la normativa jurídica aplicada. A nuestro modo de ver, el efecto más importante fue la restricción de la validez de aquella normativa, una limitación que coincide en esencia con lo sucedido en otros campos, según dejamos apuntado al principio. En este sentido, las menciones que tienen origen en protestas de la comunidad musulmana no suponen otra cosa que una exigencia de comportamientos o intervenciones de acuerdo con la zuna, por lo que, *sensu contrario*, hemos de entender que no se estaba cumpliendo.

De hecho, la antigua legalidad no podía cubrir muchos de los requerimientos de la nueva situación, en especial los referidos a las relaciones con el

29. Capitulación de Tortosa: "*Et quod levent ad illos alcaides de illos moros super lures usaticos et suos fueros in quantum tenent in manu, et quod sedeant honoratos in lures usaticos, sicut fuerunt in tempus de suos reges et non inde illos tragat nullus*"; 1180, IX: ACA, Pergs., Alfons I, n.º 299 (tomado de ARGEMÍ, *Els tagarins*..., ap.): "*illam zunam et consuetudinem et furum*"; 1216, VI, 1: ACA, Pergs., Jaume I, n.º 43 (tomado de ARGEMÍ, *íb*., ap.; ahora publicado asimismo por PAGAROLAS, Els templers..., ap., n.º 4): "*de omni zune Dertose*", "*secundum zunam et morem sarracenorum*". Véase también, en relación a este tema, el texto que incluíamos en la n. 19, bien que corresponda ya al siglo XIV.

mundo exterior a la comunidad estrictamente considerada. Ya desde un principio, los pactos de rendición previeron la posibilidad de pleitos entre miembros de ambas religiones y lo resolvieron dando la jurisdicción sobre cada litigante a jueces diferentes y ofreciendo a los vecinos musulmanes una serie de garantías que se movían desde la esfera judicial a la caracterización estrictamente política[30].

Lógicamente, donde mejor se aprecian las limitaciones es en todo aquello en que intervenga el poder feudal: el tema de las herencias o el del ejercicio práctico de la jurisdicción criminal constituyen dos ejemplos evidentes. Por esa razón, son significativas -y previsibles, también- las posiciones de orden general que los sarracenos adoptaron en sus relaciones directas con las autoridades feudales, representantes cercanos e incómodos de la nueva formación económico-social impuesta. Hemos advertido tres posiciones.

En su trato con los feudales, las comunidades musulmanas complementaron a menudo la apelación a la ley islámica con otros conceptos representativos de la nueva realidad: así, cuando solicitaron que los "privilegios, libertades, zunas e inmunidades" que tenían concedidas les fueran confirmadas nuevamente (1318) o cuando protestaron porque una actuación del comendador era contraria al "dret comú de cristiana et encara contra lur çuna et contra encara tota bona rahó" (1332)[31].

Los sarracenos, incluso, debieron verse compelidos a olvidar su ley por

30. Capitulación de Tortosa: exigencia de testigos musulmanes en los juicios a miembros de esta comunidad ("*et si habuerit aliquo mauro suspita de furtu vel de fornitio vel de alia mala facta, quod tangat illi iudicio vel castigamentum, quod sedeat ipso per testamentum de fideles et verdaderos mauros, et non credant christiano super illo moro*"), protección por las actuaciones de otros reinos sarracenos ("*Et si almoravites fecerint aliquod malum ad illos christianos* [...] *non prendant per inde nullo malo homines de Tortoxa*") y una cierta inviolabilidad del domicilio, especialmente en el caso de búsqueda de sarracenos cautivos fugitivos, que debía limitarse a una casa y con la presencia de testigos ("*Et si suspectaverit aliquo mauro, quod eum compariat moro vel mora captivo in sua causa, sine testimonio de mauro vel christiano, non cerchet sua casa. Et si habuerit testimonium, quod cerchet sua casa sola, et non de suo vicino*"). Según la carta de seguridad de Ribera, si el sarraceno cautivo y fugitivo era de alguno de los castillos de la zona, su búsqueda podía extenderse a cuatro casas, pero sin repercusiones para el amo de la casa en que fuera encontrado ("*Et si in aliquo de predictis castris fuerit captivus aliquit maurus et fugerit, requiratur solummodo in quatuor chasis de sarracenis et si in ipsis non fuerit inventus, non requiratur amplius in aliis earum domibus. Et si esset repertus in una ex quatuor chasis supradictis, non esse placitatus ille seinor de illa casa per ullam ren propter ihsunz captivum*"); asimismo, se contempla una cierta limitación de la responsabilidad criminal a delitos propios, bien que la lectura del texto no sea muy segura ("*non fuerit (?) si aliquis eorum requisitus vel inculpatus pro malefacta alterius, sed unusquisque respondat per se ipsum*").

31. 1318, VI, 17: AHN, EA, leg. 8175[1], n.º 10 (Carp. 636, n.º 19): "*privilegia, libertates, çunas et inmunitates*" (las palabras pertenecen a la respuesta del castellán de Amposta, pero pensamos que deben corresponder a la petición misma de la aljama de Ascó); 1332, IX, 24: AHN, EA, leg. 8175[1], n.º 11 (Carp. 636, n.º 20).

completo, ya que fundaron una protesta en el "*prevaletge e usança e costuma*

antigua e covineça que fo feyta a els" por el conde Ramón Berenguer IV (1369) o reclamaron y se quejaron porque un juicio había sido hecho *"més per violència o per força o per poder que per dret ni per rahó*" (1323)[32].

Y, por supuesto, las comunidades musulmanas estuvieron obligadas a conocer e integrarse en el mundo legal cristiano, pues tales eran las normas dominantes, hasta el punto de que más de una vez debieron argumentar que su apelación no era "frustatòria", sino que había sido hecha "segons dret et bona usanza de tota Catalunya" (1323)[33].

En definitiva, la ley islámica bajo el dominio cristiano se convirtió en un *corpus* de eficacia reducida: mantuvo la vigencia teórica pero, al disminuir los temas a cuya resolución podía aplicarse, su validez práctica se vio progresivamente limitada; las restricciones afectaron de manera especial a todo aquello que supusiera tratos o contactos con el poder feudal y se debieron precisamente a la presión e intervenciones de ese poder.

RESUMEN

La Ribera d'Ebre (Tarragona) es una de las comarcas conquistadas por el conde barcelonés Ramón Berenguer IV a mediados del siglo XII. Pese a la conquista cristiana, muchos musulmanes decidieron permanecer en el territorio, igual que sucedió en otros lugares del entorno tortosino e ilerdense. Esto explica que la documentación procedente de la zona contenga alusiones a la normativa jurídica islámica que ahí se aplicaba o debiera haberse aplicado. Hemos recogido notas relativas a herencias, acidaques, apelaciones, penas imponibles y justificación documental de las posesiones, y hemos observado la posibilidad de particularidades regionales de aquella legalidad. El análisis de estas notas permite concluir que la ley islámica se convirtió en un *corpus* de eficacia reducida bajo el dominio cristiano, dado que se restringieron los temas a cuya resolución podía aplicarse, y que las limitaciones se debieron a la presión y a las intervenciones del poder feudal.

32. 1323, VI, 20: AHN, EA, leg. 8175[1], n.º 10 (Carp. 636, n.º 19) (bien que podamos entender que tal concesión ya incluía las leyes sarracenas, lo interesante es que no las mencionen de forma explícita); 1369, XI, 23: AHN, EA, leg. 8176, n.º 13 (Carp. 637, n.º 28). Aún podemos añadir la confirmación de *conventiones, pacta, privilegia, libertates, usus et consuetudines* de Asco por parte del Gran Maestre del Hospital, obligando al castellán y comendadores a respetarlos, aunque tampoco sean términos utilizados directamente por la comunidad musulmana; véase 1347, VIII, 8: ACA, R. 4835, ff. 7v.-20v.

33. 1323, VI, 20: AHN, EA, leg. 8175[1], n.º 10 (Carp. 636, n.º 19).

ABSTRACT

About Islamic Law applied on the Muslims from 'La Ribera d'Ebre'. 'La Ribera d'Ebre' (Tarragona) is one of the districts conquered by the count of Barcelona Ramón Berenguer IV by the middle of the XII century. Despite the Christian conquest, many Muslims decided to remain in the territory, as it also happened in other places near Tortosa and Lerida. This explains that the documentation coming from this area contains allusions to the Islamic Law, which was applied there or should have been applied. We have collected notes on inheritances, 'acidaques', appeals, penalties -they could impose- and documents to justify possessions, and we have observed the possibility of regional particularities of that legality. The analysis of there notes allows to conclude that the Islamic Law became a corpus of reduced effectiveness under the Christian domain, since the topics to which the resolution could be applied were restricted, and that the limitations were due to the pressure and the interventions of the feudal power.

MUSLIMS AS PROPERTY: SLAVERY EPISODES IN THE REALMS OF ARAGON 1244-1291

Robert I. Burns, S.I.[*]

Muslim slaves in the medieval realms of Aragon were not Mudejars -members of a community surrendering under a treaty of privilege-. Just as Mudejars formed a parallel society to the Christian, so did Muslim slaves constitute a kind of society parallel to the Mudejars. The unfree Muslim was not a member of a community, however, but a lone individual under the jurisdiction of the domestic Christian or Jewish paterfamilias, an integral component of the family which also owned him. When Alfonso X el Sabio compiled his encyclopedic code the *Siete partidas* in the later thirteenth century, he placed his explicit treatment of slaves within the *partida* on domestic arrangements, after parents, godparents, and children, and just before those more ambiguously familial components, the vassal and the friend. Slavery crops up continuously throughout the *Partidas* in many other contexts, of course; but it finds its primary locus in the treatment of the family[1].

I

In a wider sense the Muslim slave can be seen as a kind of Mudejar, however, in that he or she naturally assimilated to various elements of that status. Just as the free Muslims of Majorca were only analogously Mudejars, since they were an acephalous society without formal leader or treaty-constitution, so the scattered slaves in the Arago-Catalan realms can be viewed as non-Mudejar but as assimilating to some of the basic status of the Mudejar. Much of the slave's daily religion must have survived in ingrained habits,

*. U.C.L.A. (U.S.A.).

1. *Las siete partidas* (any edn.), *partida* IV, titles 21, 22. See also J.A. DOERIG, «La situación de los esclavos a partir de las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio», *Folia humanistica*, IV (1966), pp. 337-361, drawing from the full *Partidas*; and María del Carmen CARLÉ, «La servidumbre en las *Partidas*», *Cuadernos de historia de España*, XII (1949), pp. 105-119, a survey.

though its public expression must surely have been curtailed. Islam does not easily accommodate the separation of private and public religious expression; but survival enforced by circumstance may yet have encouraged a religious minimalism, a clinging to what remained. Enveloped by large Mudejar communities such as those of the Valencian kingdom, the thirteenth-century slave had access to nearby moral support, psychological resources, and some services. For long after the conquest there, for example, the muezzins indefatigably raised their call from the minarets for free and slave alike, despite the opposition of clerics and townsmen[2]. The Arabic language was prevalent throughout Mudejar communities in the thirteenth century kingdom of Valencia, with its implied cultural baggage. Slaves too, despite domestic approximations to Romance, must have experienced this as a boundary-maintaining mechanism[3]. The norm of slavery here as domestic and densely urban, growing numerically more female than male, must have encouraged casual contacts, recreative interchange, networking, and solidarity between the slaves in many households. The particularities of Muslim costume, both traditional and eventually imposed, persisted, to judge from iconographic evidence, as did behavioral patterns. At some point, such as severe crimes that lay outside the restricted jurisdiction of a householder over his family, the slave had to enter the legal system of *qāḍī* and crown. Though a slave had no standing in court, he was a legally responsible human person when committing a felony; conversely, killing him was homicide. Finally, the crown seemed to claim a supervising function over the realm's Muslims, a right of intervention or control, that may have included slaves.

The shared commonalities of Mudejar and unfree Muslim need to be leased out of the charter documentation which is just beginning to accumulate. What liabilities did they share, what festival life, marriage rituals, and for the educated slave what intellectual resources? Did slaves, like other Muslims, use the access days in the ubiquitous baths? Did they generally join the Mudejar revolts in this century? Did the conversionist pressures particularly affect them? Could they be found in the mosques, particularly at

2. On the almost farcical patterns of continuity of the muezzin's call down through the fifteenth century, despite its constant condemnations, see Maria Teresa FERRER i MALLOL, *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació* (Barcelona: 1987), pp. 87-95, and a summary of the episodes in my review of the book in *Speculum*, LXVI (1991), pp. 152-155.

3. On the dominance of Arabic and scarcity of Romance at mid-thirteenth century, see Robert I. BURNS S.J., «The Language Barrier: Bilingualism and Interchange», in his *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis* (Cambridge, Eng.: 1984), pp. 172-192. See also now Carme BARCELÓ, «La llengua dels sarraïns valencians», *Llengües en contacte en el País Valencia* (segles XIII-XV), ed. Jordi Colomina i Castanyer (Alicante: 1995), pp. 13-27.

the Friday worship? One assumes they found a pause for their brief but obligatory personal prayers; but what about the more intrusive fast and feast of ramadan? Since Muslims here had Muslim slaves, as we now know, did the Christian-held slaves fraternize with these brothers? Did they indulge in the taverns and other deprecated vices? Did they and in the Muslim cemeteries? Did their sheer number ("extremely numerous" by John Boswell's count, with as many as sixty maje slaves in the households of soma individuals)[4] affect the quality of their lives?

At the moment we have more questions than answers. Further questions might emerge from the abundantly documentad life of Black slavery in the pre-Civil War United States, where the *Partidas* and Spanish law supplied a slave coda otherwise absent from the prevailing English Common law. The task of studying more extensively Iberian slavery, and especially the Arago-Catalan variety with its rich archives, is especially pressing in that slavery enforced on Christian and Jew a more intimate experience of the Other than did Mudejarism. The nervous admonitions of the clergy signal that the domestic worlds of nannies, midwives, maids, domestic assistants, companions, and cooks, torced the two religious groups into inescapable interchange[5].

A remarkable exploration of the "changing faca of slavery" in the Arago-Catalan realms, by Stephen P Bensch, has offered a revisionist context for thirteenth-century relations between slaves and masters. Working from a data base of 263 last testaments by Barcelona men and women between 1100 and 1290 and from a generous selection of charters, he finds a series of "economic, cultural, and psychological transformations" of "collective attitudes". Where slaves had been "poorly integrated into their master's household", he argues, "a new tope of familiarity between master and slave infuses thirteenth-century wills". Owners now commonly refer to slaves by a name, leave them token legacies, keep them within the family, and even provide for their

4. John BOSWELL, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century* (New Haven: 1977), p. 50.

5. The routine involvement of Arago-Catalonia's church in buying, owning, and selling slaves is traced from archival records by Larry J. SIMON, «The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca», in *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, ed. Larry Simon, Donald Kagay, Paul Padilla, and Paul Chevedden, 2 vols. (Leiden: 1995-1996), 1, pp. 345-363. Professor Simon has near publication an extensive book on Majorca's thirteenth-century Moors and Jews. On the acephalous or «decapitated» Muslim groups there, sea R.I. BURNS S.J., «Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction», in *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, James M. Powell ed. (Princeton: 1990), especially p. 67. Of recent articles sea especially Mark D. MEYERSON, «Slavery and the Social Order: Mudejars and Christians in the Kingdom of Valencia», *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* (Brill), 1 (1995), pp. 144-173, and his «Slavery and Solidarity: Mudejars and Foreign Muslim Captives in the Kingdom of Valencia», II (1996), pp. 286-343.

future, as "an integral part of the household". Though conquest continued to flood the slave markets, most people now acquired slaves as a consumer product at the market, a less bellicose experience. And the missionary context, brought into urban life by the Mendicant orders, both amplified considerably the number of converted slaves in the course of the thirteenth century but also put the Muslim slaves in a new perspective as potential converts. "The convert fit more comfortably in the host society", even though usually not freed, and this "softened relationships between masters and slaves".

And finally, the domestication of the slave experience "has generally been associated with its feminization" in the later thirteenth century, as a preponderance of female slaves characterized the market "in response to an emerging style of patrician life". These perceptions must be balanced, of course, with the essential degradation of humans as property and with the continual problem of fugitive slaves desperate to merge among the Mudejars or to reach Granada and North Africa. The slaves had become "partially integrated, disquieting elements of domestic life", a "widespread and persistent feature of urban life", affordable by artisans, with "distinctively medieval contours"[6].

As charter documentation turns up, with its flashes of general insight from the representative particular, a body of details continues to flesh out our portrait of slave life. Such charters are often encountered at random, while researching other topics. Sustained investigations have already yielded small troves of such charters in article format, such as the classic by Johannes Vincke; more general collections of Mudejar documents, such as those by Maria Teresa Ferrer i Mallol, usually incorporate materials on slaves[7]. Bensch transcribes six in the article just analyzed and graphs the

6. Stephen P. BENSCH, «From Prizes of War to Domestic Merchandise: The Changing Face of Slavery in Catalonia and Aragon, 1000-1300», *Viator*, XXV (1994), pp. 63-94, quotations here from pages 82-84, 86-87.

7. Johannes VINCKE has transcribed no less than 116 Arago-Catalan *slavery documents in his Könitgtum und Sklaverei im aragonischen Staatenbund während des 14. Jahrhunderts*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, XXV (1970), pp. 19-112, ranging from 1257 to 1416. The standard work on Iberian medieval slavery is the first volume of Charles VERLINDEN'S unfinished *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 vols. (Bruges: 1955; vol. 2, Ghent: 1977). A general survey with special attention to medieval Iberia is William D. PHILLIPS Jr., *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade* (Minneapolis: 1985), pp. 107-113. On Arago-Catalonia see also J.M. RAMOS y LOSCERTALES, *El cautiverio en la Corona de Aragón durante los siglos XII, XIV, y XV* (Zaragoza: 1915), a brief treatment of 188 pages; and Joaquim MIRET i SANS, «La esclavitud en Cataluña en los ultimos tiempos de la Edad Media», Revue hispanique, XLI (1917), pp. 1-109. Among the documentary collections on Mudejars by Maria Teresa FERRER i MALLOL, see for example *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa* above in note 2; doc. 136 (1396), for example, is a judicial sentence reviewing the privateering capture of 52 Muslims going from Majorca to North Africa, and finding in favor of freeing them all and paying their expenses and restitution.

contexts of thirty-these more. At some point these scattered materials ought to be gathered into a *documentarium* of their own, preferably in the index form of content-abstracts, rather than republishing already published documents mindlessly without their explicatory contexts. The model of an archival catalog, each item in chronological order, would afford an overview of the current evidence.

The present collection of a dozen charters may contribute toward such a future project. All come from the Archivo de la Corona de Aragón at Barcelona, ranging chronologically from 1244 to 1291 and passing through the reigns of Jaime (Catalan Jaume) I the Conqueror (d. 1276), his son Pedro III (Catalan Pere II) the Great (d. 1285), and his grandson Alfonso III (Catalan Alfons II) the Liberal (d. 1291). All but one charter derive from the crown registers; but all concern private persons whose actions intersect with crown oversight. Documents entered into the registers are by nature mostly unrelated and random; the present selection is even more randomized, encountered while searching for other topics. So far as I know, none has been published, though one can never be sure whether one or other may have appeared obscurely in other contexts.

Each document seems representative of contemporary general situations. They display the slave as property: purchased by a legally careful property contract, disposed of by public sale, used as a pledge or pawn in debtor's business, stolen like any other property both singly and in bulk, listed among the items of a ship's cargo manifest, seen as the object of fraud and sharp practice, as deriving from "a just war", or as confiscated by local authority but recovered along with the "interest" [interesse] accumulated while on deposit and unsold, and generally as available like an inanimate object of credit and trade. Like small dramas, the charters illustrate anecdotally what we know from other sources about the slave's nature as property. Testators often willed Muslim slaves along with their other properties, and often enough grouped them with their livestock[8]. Customs officers listed and collected duty on them as with any other merchandise. They were suitable gifts to offer to high ecclesiastics or to one's mother.[9] Like many properties they were divisible, so that a legatee might receive a fraction of a slave. Paradoxically of course these humans were very animate, living in the bosom of the family, more involved with Christians than most Mudejars

8. BENSCH, *op. cit*., note 9.

9. See for example Robert I. BURNS S.J., «Regalo para una madre: una muchacha esclava musulmana del nieto de Abū Zayd, el señor de Borriol (1301)», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, VI (1989), pp. 115-117. See also the gifts of Muslim slaves to the king of France, the German emperor, the pope, cardinals, "and to counts and barons and friends of his own" by Jaime the Conqueror, in Robert I. BURNS S.J., «slaves», in his *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia* (Princeton: 1973), pp. 109-113.

could ever be. Unlike other property, of course, they were the object of intensive ransoming programs, thus reinforcing the sense of paradox[10].

The first document, unlike the others here, does not come from the royal registers but antedates them by a dozen years. It is a private charter that made its way by some accident into the parchment collection of Jaime the Conqueror, a not uncommon anomaly in that collection. A double contract of sale and purchase of a slave, it represents a vanished body of thousands of such double contracts, today surviving largely from exemplars registered or recalled in royal or ecclesiastical archives. It is intriguing at several levels. At its most basic, it reminds us that acquiring a slave was a costly serious outlay, like buying an automobile today, so that both buyer and seller required detailed and legally binding documentation, formally witnessed, and drafted by a professional para-legal. At another level, it reassured that purchaser by excluding all the possible legal traps: that the slave was not stolen or "carried off" or in some way under one of the privileges of royal Peace or Truce, or as deriving from "any other suspicious circumstances." The slave trade, like any highly profitable commercial enterprise, was bedeviled by such frauds. The form of the document and the boilerplate phrases were dictated in a general way by notarial formulary exemplars. Like any such contract of conveyance, it represented the notary's proud professionalism.

At the level of context, this Muslim slave had originally come "from Jérica" in northern Valencia, suggesting that the war-torn kingdom of Valencia was background for the sale, though no specific place is affixed to the charter. Two weeks before the document's date of 23 June 1244, King Jaime had finalized his conquest of mighty Islamic Játiva in southern Valencia by the treaty of June 5. At this moment of sale the king had gone off further south to the siege of Biar. Was the slave part of the flotsam of war, one of the thousands captured in the Valencian kingdom at this time and sold for profit? Or was his immediate provenance the relatively quiet backwater of Jérica, as just another cog in the great slave market that Valencia had become in 1244? The charter does tell us that he was white, not "olive", or "black" as the other standard descriptions put it, and that his narre was simply Qāsim (*Caçim*). His price was seventy sueldos "in the money of Jaca," reasonable if somewhat high. The designation is in Aragonese coins or at least reckoning, therefore, rather than in Catalan sous; the Valencian sou

10. An excellent introduction to such ransoming, runaways, recovery in treaties, alms toward ransoming, crown intervention, and ransom officials like the *eixees*, with some attention also to Christian slaves abroad, see Maria Teresa FERRER i MALLOL, «La redempció de captius a la corona catalano-aragonesa (segle XIV)» *Anuario de estudios medievales*, XV (1985), pp. 237-297. And see the formal release or manumission in Robert I. BURNS S.J., «La manumisión de un musulmán: un documento doble de Valencia en 1300», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, V (1988), pp. 141-145.

would not exist until 1247. The seller also indicates that he is content with the money he has actually received, without further claims of fraud or miscalculation. The Jaca money here reinforces the possibility that the sale was made in the Jérica region, which was more Aragonese and later Castilianate in its cultural profile. Both Catalan and Aragonese moneys of course circulated in the Valencian kingdom at this early time[11].

The close reader can glean other bits of information. The purchaser was Arnaldo (Catalan Arnau) Reig, the vendor Ramón or Raimundo (Ramón, Raimond) de Villalba, a toponym more commonly Aragonese than Catalan. The guarantor was Vives de Cutinells, pledging "all my goods movable and immovable, present and future". The required witnesses were Ramón de Cuvidano and Arnaldo Ferrer. The notary drafting with his elaborate signum is Pedro/Pere "de Sancto Silione" (?)[12] Besides transferring ownership from the vendor Ramón de Villalba as well as physical possession of the slave, the charter pledges as security "all my goods chattel and real, present and future, wherever they are or will be". For even greater security Ramón then introduces a separate guarantor (*fidanciam salvetatis*), Vives de Cutinells. Vives interrupts the text to attest personally that he guarantees the sale and possession "with all my goods". An attraction of this contract, aside from its rarity as an early exemplar, is its rough reality: this is the very artifact confected on that day, relic of the transaction itself, signing away this human life.

III

The next two documents, from the registers of Pedro III (Pere II of Catalonia), directed to Camino de Peramola, the royal vicar for Tarragona and its "Camp" or associated hinterland, illustrates the trouble incurred when a claimant could not prove the validity of his ownership. Unnamed owners, in the plural, have held two Muslims; the knight and royal esquire Rogerio de Lauria (Catalan Rotger, Roger de Llùria) has persuaded the Tarragona vicar to seize the two as not being properly "from a good war". In

11. Bensch notes that Catalan contracta for slave sales offer «limited information» about the slaves, as against Genoese slave contracta, and sees this as «a sign of the relative consistency of the source of recruitment» (BENSCH, *op. cit*., p. 77). Bensch lists over thirty prices for individual slaves at Barcelona between 1220 and 1296, and comments on the price rise from less than a hundred sous early in the century to over two hundred at the end (pp. 78, 92-93). By King Jaime's published rate of exchange in 1247, fifteen sueldos of Jaca equalled eighteen sous of Barcelona (and twelve of the new Valencian sous). Seventy sueldos of Jaca made 840 pennies of Jaca and 58 Valencian sous. See Robert I. BURNS S.J., «Moneys», in his Medieval Colonialism: *Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia* (Princeton: 1975), pp. 28-34, with representative salaries and consumer costs.

12. I may have misread the surname. Could this be Latin for Catalan Santacília?

the first document the king orders the vicar to turn over the two Muslims to Rogerio, "unless those who were holding the said Saracens shall show before you, according to the order made by Us on this matter, receipts by Our officials that the said Muslims were from a legitimate war [*bona guerra*] and were former soldiers [*guerrantati*]". The second document some two weeks later orders the vicar to send to the king through Bernardo (Catalan Bernat) de Rebost "those Sarracens of Benaguazil (Catalan Benaguazir) which the said Bernardo shows you". These may be the same two Muslims as before, or else an additional number. The reason for the seizure is "that the lord king understands they are not from a legitimate war". If any of the previous claimants "shall wish to come before the presence of the lord king it pleases him, and he will preserve for them their legal rights". The drafter of the charter is the king's notary Pere Marqués. Authorities did take care to respond to accusations of false enslavement, and such cases even for just a few Muslim slaves could go all the way to the king's court. Whatever rights slaves had, local authorities could protest their improper enslavement.

The phrase bona guerra particularly catches the eye. Its usage is usually cited from later centuries as equivalent to "just and legitimate war" (*bellum aequum et legitimum*) and to "open war" (*guerra oberta*) entered by previous declaration without deceit. Not all Muslim slaves were taken immediately from warfare, though Spain in this century may have counted many of its slaves as such cautivos (Catalan *catiu*). Penal enslavement for illegalities multiplied slaves, while any Muslim without community or provable lord was liable to seizure. Even as booty of war, however, Christians could not take Muslims indiscriminately; not only were certain Islamic territories virtual clients, allies, or constituencies of a Spanish Christian power from time to time, but kings like Jaime the Conqueror made and enforced military truces for long periods[13]. King Jaime was particularly concerned to curtan freelance privateering, decreeing in 1250 that the crown would license and control that ubiquitous sea warfare. At one time or another indeed he exempted from attack ships of Morocco, Tunis, Egypt, Bougie, and Tlemcen[14]. Since a slave could command a high price, bolder spirits were also tempted to steal such

13. The very different meaning of such truces, treaties, and clientage to Christians as against Muslims is studied at length in Robert I. BURNS S.J., Paul E. CHEVEDDEN, and Míkel de EPALZA, *Negotiating Cultures: Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain under Jaume the Conqueror* (Leiden: 1988).

14. Robert I. BURNS S.J, «Piracy as an Islamic-Christian Interface in the Thirteenth Century», *Viator*, XI (1980), pp. 165-178. On whole groups or classes of Muslims exempted from capture by the king's Peace and Truce or by bis safe-conduct (*guiatge*), see idem, «The *Guidaticum* Safe-Conduct in Medieval Arago-Catalonia: A Mini-Institution for Muslims, Christians and Jews», *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, 1 (1995), pp. 51-113, especially pp. 66-77.

peaceful Mudejars as they could lay their hands on. The two documents discussed here seem to belong to that criminal underworld.

Our fifth document falls into the same category but more ambiguously. King Pedro is not so much rebuking as inquiring. He addresses Guillem Moliner of the Lérida court "or his lieutenant" in 1278, ordering "that he receive the witnesses whom Ramón de Lavansa will wish to produce for proving" that three Muslims "are from a legitimate war". Ramón had purchased the Muslims from Pericó (Catalan Peric) de Moncada. The king wants his official at Lérida to investigate whether the three Muslims carne "from the raid that Garcias Ortiz and the same Pericó made around Liria" in Valencia. A major war had just ended against Valencia's rebel Mudejars. Their center at Montesa castle had capitulated on 29 September 1277, and the rebel leaders had been allowed to leave the country in June 1278. The raid (*cavalcata*) would seem to have been part of the closing months of the war, when both belligerent Muslims and Muslims surrendered under amnesty (as so many were) confusedly populated the Valencian landscape. King Pedro seems to incline to the view that the two raiders could "prove that [the Muslims] are from a legitimate war and from that very raid". If that were so, Moliner was to "restore them" to their captors. The purchaser himself was from the northerly reaches of Lérida, as his toponym-surname indicates.

The sale must have taken place at Lérida, to have fallen under those authorities. The two raiders seem to be Garcés Ortiz de Azagra and Pericó de Moncada "our seneschal". Moncada was a nephew of Ramón de Moncada and belonged to the highest baronage of the realms. He can be seen signing royal charters or engaged in crown business over thirty times in the reign of Jaime I, and his name is linked at times with Garcés Ortiz as when the two sign a reform of Valencia's new legal system. In a criminal act similar to the raid under discussion, but at Alguaire near Lérida in 1274, Pericó broke the king's truce in a feudal war or raid, resulting in six men wounded, four captured, and incidental loot[15]. That the king dictated an investigation of the later Liria incident of those powerful magnates underscores the crown's concern that "Saracens" be taken only in military actions that were "legitimate". The price of four Muslim captives was an issue, but the crown's control and its relation to Mudejars was even more important.

IV

Document four takes up a clear criminal action, again in 1278. King Pedro issued an order to Galcerán or Gaucerán d'Urg, lieutenant of his

15. The careers and linkages of both men can be followed in the documents of Joaquim MIRET i SANS, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»* (Barcelona: 1918), for example pp. 447, 503 (Alguaire).

brother the Infante Jaime: "We understand, through Our dear esquire Poncio (Catalan Ponç) de Mataró, that two Saracens who were stealthily stolen away from their place at Sallent [near Játiva in Valencia] were sold and are [now] in the Balearics". Consequently the king "orders that you seize and cause to be seized the aforesaid Saracens, whom the bearer of the present [message] will point out to you; and you are to transport the same captives to Us through the same bearer of [three] presents". The Balearics, particularly Majorca itself, were a hotbed of slavery and the slave trade, but this surreptitious theft did not go unpunished by the crown. The order does not identify whoever stole the two Muslims. The most visible protagonist, Poncio de Mataró, was active in crown business under at least three kings, and his role underlines the severity of King Pedro's reaction. The locale of the crime, Sallent, connects the action to Jativa's Mudejar rebellion just ended, since other Sallents (such as those near Barcelona and Huesca) seem improbable.

Another case of stealing and selling Muslims, more obviously decided already against the culprits, appears in document thirteen, under the reign of Alfonso III (Catalan Alfons II) in 1291. The king explains the situation to his justiciar of Denia, Domingo Peregrino (Catalan Domènec Pelegrí): "We understand that Juan (Catalan Joan) de la Cremadella stealthily seized and carried off to Villena ᶜĀli Almengep a Saracen of Pego, along with a number of others, and sold him in the said place of Villena". Denia, whose authorities must handle the case, was a major port in the heavily Mudejar south of the Valencia kingdom. Pego, site of the crime, lay a short distance inland. Villena was much farther to the inland west, not far from Valencia's border with Castile, sufficiently remote to promise success for the criminal. La Cremadella, the thief's toponym/surname, is probably La Cremaella, "muntanya de la vall de Xirona, en el terme de Verger /Vergel (Marquesat de Dénia". The justiciar was to arrest and imprison the culprit, then await further instructions: "We order you, on receipt of the present [message], that you arrest the aforesaid Juan de la Cremadella and hold him captive and well guarded, until you will receive further orders from Us". The phrasing is urgent and summary, leaving the impression that guilt is obvious and that the crown means to redress the situation of three Mudejars.

A more general and scandalous case occupies the lengthy document eight. A major riot or attack had broken out at Alcira, during which the rioters had carried off fourteen Muslims belonging to an important citizen of that town, Toda Zapata. This seems part of the pattern of anti-Mudejar rioting that vexed the whole kingdom of Valencia from about 1276 to 1280 or beyond. The situation so upset the king and his authorities that a sufficiency of arrest orders, punishments, recriminations, and demands for restitution document the movement. Doña Toda Zapata was no stranger to turmoil and

to lawsuits arising from that unsettled situation[16]. The crown's response in this case was correspondingly general and severe. In a letter of May 1280 King Pedro addressed "His beloved vicar, bailiff, and other officials of Majorca", tersely summing the crime: "Know that fourteen Saracen persons, whose names are contained below, were rioted against [*barrigiate*] and carried off, [despite their] protected status, from Doña Toda Zapata a resident of Alcira". The king announced that "We wish to proceed against the kidnapers of the said persons by legal process". To that end, "We order you that you collect the confessions of the said captives and investigate by whom they were seized, and send Us those confessions [or personal accounts] closed away under your seal". The authorities are also to "suitably admonish the kidnapers of the said captives that they not sell [alienate] them nor send them to other parts until all has been settled about this matter that ought to be settled".

Under the heading "these are the narres of the captive persons", ten are listed directly, the others doubtless included from among the relatives given. In the scribe's garble from the Arabic, they are Conaulez, "daughter of Marmen the *amīn* of Peruxet", probably from Paranxet near Alcira; Axa (for ᶜA'isha) "wife of the son of Villel"; Zafra "wife of Mazeor, and one son and one daughter of the same"; Ahmet (for Aḥmad) "the son of Muḥammad the *ra'īs* [*array*], bearer of the present" [and] Muḥammad Acolmi; "ᶜĀisha daughter of Muhammad the *ra'īs*"; Foceyn the daughter of the *hakīm* [*alfaquimi*] Ibn Zayd; 'Alī al-Ashᶜarī ("Alazarri"); Aḥmad the *ḥakīm* mad the ᶜĀ'isha the wife of al-Ashᶜarī; and ᶜĀ'isha the wife of Alcajez (for al-Ḥajjāz?). The crown notary and drafter signs last, validating the whole - Pere de Santcliment.

V

Document six features an opposite theme - local authorities illegally confiscating a slave owned by a private subject. In late July 1279, Pedro III sent from Valencia city an urgent message to Alamán de Gudol, *sobrejunter* of Tarazona in Aragon, notifying him that Juan de Orenga (Joan d'Orenga) of Calatayud "laid charges before Us, complaining that, when he had led a female Saracen of his into Tudela to sell, the justicia of Teruel snatched the aforesaid Saracen woman away from him unjustly and without legal hearing". The king ordered the *sobrejunter* "that you admonish the said justicia that he return the aforesaid Saracen to the above named Juan or cause him [to be re-

16. A half-dozen documents in the registers of Pedro III/Pere II reflect these troubles.

turned] without subterfuge and malice, which by justice and law he is bound to do". The king's seriousness of purpose is shown by the public punishment he proposes. "If the said justicia, legally admonished, refuses to act as he ought, you are to proceed from that moment to put the men of Teruel under pledge for the aforesaid female Saracen and for expenses and interest consequently incurred by the said Juan, your assessment [of properties] having been done". From these goods as listed in a manifest or inventory, the sobrejunter must then "satisfy the aforesaid Juan from them, for the female Saracen and for [his] expenses and the interest". Here the Mudejar woman is simply a chattel object; the king is emphatically upholding the slave holder's financial interest in her, oven to the extent of irritating the community of Teruel. The king includes the new meaning of interesse in this century, as non-usurious interest on capital, a further dehumanization of the unnamed female slave.

Three documents from Pere III in May 1280 illumine a role of the Muslim slave functioning as property. In document nine the brother superior (Catalan *majoral*) "of the house of Tárrega of [the monastery of] Santes Creus", held a mercantile instrument upon "one Saracen" who had been impounded, presumably as a pledge. Pedro II is here ordering the high baron Rodrigo Jiménez de Luna, at that time the crown procurator over the kingdom of Valencia, "that he restore" to the superior that Saracen, or else that he send an explanation as "to a reasonable cause" for non-compliance. Document eight has the same king notifying, "all Our vicars, justicias, bailiffs, and subjects that Our knight Pedro (Pere) Zapata had stood surety [or guarantee] to Us for two Saracens, namely Mahomet Almoalem and Asmet Abencadim, whom We held captive". Now the two Muslims "have deceitfully fled, under that bail, and We have given that knight license to seize the above named Saracens on his own authority wherever he may find them". The king orders his officials "to place no obstacle to him or his men in capturing them, but rather lend him assistance".

The last in this 1280 series is a protest delivered by Pedro III to "the noble and cherished captains, the podestà, and the commune of Genoa" concerning a corsair attack on a Catalan merchant ship. "We understand through Arnaldo (Arnau) Galvany and Pedro (Pere) Negre, citizens of Tarragona, that some men from Portovenere of your jurisdiction[17] had unjustly robbed them of some male and female Saracens, money, arms, wood, and other things taken from the enemies of the true faith". The king demanded brusquely that "all the aforesaid things be restored fully", or else to satisfy Arnaldo and Pedro legally in court, in such avise that "a matter of dis-

17. Portus Veneris is not to be confused with Port-Vendre on the then Catalan coast at the Pyrenees, but is south of Genoa.

sension or scandal may not arise between you and Our subjects", since the crown was bound to seek restitution and justice. The document includes the group of slaves simply as part of an inventory or ship's manifest of material cargo, the human assimilated to the inanimate. The Catalan ship would seem to have been itself a corsair vessel, though merchant ships easily converted to privateering functions when opportunity offered and business was slow. The document does not state where the Muslim men and women were originally garnered along with the cash, military arms, wood or wood products, and "other things", though it hints at a bona guerra context in the phrase "enemies of the true faith". Whether by coastal raid on Granadan shores or naval engagement on the open sea, the action illustrates how the ongoing market in slaves was sustained by small private enterprises.

Muslim slaves could serve as pledges or security in financial transactions. (That may have been true also of some Mudejars, but is seems improbable except as applying to a sharecropper's land and contract). Charter eleven illustrates such a case. Miguel (Catalan Miquel) Guasc from the district of Cubelles castle found himself in debt or under obligation to Bernardo (Catalan Bernat) de Castellbisbal. Bernardo therefore took "a certain Saracen named Ibrāhīn ["Abrafim"], whom the said Miguel asserts to have been seized as pledge unjustly". Pedro III in 1284 commended this case to Simón (Catalan Simó) de Girondell the crown vicar of Tarragona, ordering him "to restore the said Saracen to the aforesaid Miguel". Miguel had first to undertake to be answerable at law for any lawsuit over "complaints which [Bernardo] has about the same Miguel". If Miguel will not give that assurance to Bernardo, he must do so to Simón, "and then you are to have the said Saracen restored to the said Miguel".

VI

A final document concerns a criminal Mudejar or slave, apparently turned bandit in both Castile and the realms of Aragon. Alfonso III addressed the situation from Gandía in the kingdom of Valencia in 1291, through Jaime de Guardia (Catalan Jaume de Guárdia) as "procurator of the noble Roger de Llùria". This Llùria was the great admiral of Catalan military history of course (d. 1305) and co-lord of Seta. The king understands "that you have arrested and hold prisoner a certain Saracen who was from the place of Seta [in Valencia] and was in Castile to visit evil and damage on the land of the said lord king, and in causing that evil was arrested". The Muslim was also accused "of many other crimes". Alfonso orders the procurator "forthwith to hang that Saracen in the said place of Seta on the authority and in the place of the said lord king, in such wise that others attempting such actions may take an example". Seta is near Cocentaina in the high mountains of Valencia. The Muslim could have raided from that region the borderlands of Castile

toward the west or south, though the grammar here seems ambiguous. At any rate we see a representative of another category of Muslims under Christian rule or supervision, not the Mudejars under treaty or the slaves under domestic control or the visiting merchants or the recently converted, but the highwaymen and bandits, outlawed from both Christians and Muslims.

The paradox of intimate domesticity together with cold mercantalist perception is not meant as a moral judgment of the past. All the great civilizations of the time -Christian, Muslim, and Jewish- had inherited a cultural experience of slavery as immemorial and inescapable, as in its roots a material if not a moral evil but in its reality as a given. When slavery had waned in the early medieval West, it persisted as common in Byzantine Christendom and even expanded there in the tenth century. As slavery then prospered again in the twelfth and thirteenth-century West, it declined in the Byzantine empire, and by the 1204 partition, "except perhaps as domestic servants, largely vanished"[18]. That continuity in owning humans as property is so alien to sensibilities today that we need to document for ourselves today its medieval varieties and logic.

***

DOCUMENTARY APPENDIX

1

ACA, Cancillería, Jaime I. Pergaminos, n.º 953[19]

23 June 1244, Jérica (?)

Sit notum cunctis quod ego Arnaldus Reig, per me et omnes meos, vendo et in presenti trado vobis Raimundo de Villalba et vestris quendam captivum album de Exirica nomine Caçin.

Vendo inquam pro LXX solidis monete iaccensium bonorum. Ex quibus sum bene paccatus omni mea voluntate, renuncians excepcioni peccunie non numerate et doli; promittens predictum captivum non esse ablatum, neque < furtum, neque persona [?] > pacis vel treuge domini regis, neque eciam de alio suspecto loco; eiciens predictum captivum a meo posse, iure, dominio et meorum, et in vestro vestr<orum>que transfero ius, domi-

18. Andrew CAPPEL, «Slavery», *The Oxford Dictionary of Byzamtium*, ed. Alexander P. Kazhdan et alii, 3 vols. (Oxford: 1991), III, pp. 1.913-1.914.

19. Dorse: carpeta 85, Jaime I, n.º 953, with archival stamp. Each signum in the text has the usual cross between the two syllables, the notary's much elaborated. Within each document here, sigla include: < > text difficult or impossible to read; [ ] editorial intrusion; °[ ] hole in document, with text supplied. ACA is the Archivo de la Corona de Aragón in Barcelona. Dates are translated from Incarnational to modern.

nium et posse, ad faciendum inde omnes vestras voluntates, tanquam de re vestra propria, sine obstaculo alicuius persone.

Et sic <promitto> vobis predictum captivum sarracenum facere, tenere, et habere semper in sana pace super omnia mea mobilia et inmobilia, presencia et f <utur> a, ubicumque sunt vel erunt.

Insuper ad maiorem cautelam, dono inde vobis et vestris fidanciam salvetatis, videlicet Vives de Cutinellis, qui dictum Sarracenum vobis faciat tenere et habere in pace.

Ego quidem dictas Vives de Cutinellis predictam fidanciam libenter facio vobis Raimundo de Villalba <et> vestris, ut superius declaratur. Et promitto vobis dictum Sarracenum facere tenere in pace. Et hoc dono et assigno super omnia bona mea <ubicumque> sunt et erunt.

Quod est actum IX kalendas Iulii, anno domini MCCXL quarto.

Signum Arnaldi Reig, signum Vives de Cutinellis, nos qui hoc laudamus, concedimus el firmarnus, testesque firmare rogamus.

Signum nostri Raimundi de Cuvidano, signum Arnaldi Ferrarii, testium.

Signum Petri de Sancto Silione, qui hoc scripsit die et anno prenotatis.

2

ACA, Cancillería, Pedro III/Pero II. Reg. Canc. 41, fol. 1.

6 October 1278, Barcelona

Camino de Paramola vicario predicto [Tarragona]: mandamus vobis quatenus illos duos sarracenos, quos nuper in Terrachona emparastis ad instanciam dilecti scutiferi nostri Rotger de Leoria, tradatis eidem Rotgerio; nisi illi qui dictos sarracenos tenebant ostenderint coram vobis, iuxta mandatum super hoc per nos iam factum, alberana officialium nostrorum quod dicti sarraceni de bona guerra fuerint et guerrantati.

Datum ut supra [II nonas Octobris, anno domini MCCLXXVIII].

Petrus de Sancto Clementi.

3

ACA, Cancillería, Pedro III/ Pere II. Reg. 37, fol. 2v

15 October 1278, [Barcelona?]

Camino de Paramola, vicarias Terrachone et campi.

Quod mittat sibi per Bernardum de Rebost illos sarracenos de Benaguazir, quos dictas Bernardas sibi ostendet, quia dominas rex intellexit non sunt de bona guerra.

Et si illi quorum sunt voluerint venire ante presenciam domini regis, placet ei; et conservabit eis ius suum.

Idus Octobris, [anno domini MCCLXXVIII].

Petrus Marquesii.

4

ACA, Cancillería, Pedro III/Pare II. Reg. 41, fol. 4v

18 October 1278, [Barcelona?]

Gaucerando de Urgio tenenti locum karissimi infantis lacobi fratris nostri:

Intelleximus per dilectum scutiferum vestrum Poncium de Matarone quod duo sarraceni, qui fuerunt furtive subrepti de quodam loco suo de Sallent, fuerunt venditi et sunt in Maioricis.

Quare mandamus vobis quatenus predictos sarracenos, quos lator presencium vobis ostendet, capiatis et capi faciatis, et eosdem nobis captos per ipsum latorem presencium transmittatis.

[Datum] XV kalendas Novembris, anno predicto [MCCLXXVIII].

Gabriel dixit, ex parte regis.

5

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. 41, fol. 7

22 October 1278, [Barcelona?]

Guillelmo Molinerü curie llerde vel locum [tenenti] etc.

Quod recipiat testes quos Raimundus de Lavança voluerit producere ad probandum quod illi III sarraceni, quos emit a Pericono de Montecatheno, essent de bona guerra, scilicet de cavalcata quam fecerunt Garçias Orticii et ipse Periconus apud Liriam.

Et ipso probante quod sint de bona guerra et de ipsa cavalcata, restituat eos sibi. XI kalendas Novembris, [anno domini MCCLXXVIII].

6

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. 41, fol. 118v

21 July 1279, [Valencia City]

Alamanno de Gudol, superiuntario Tirasone, salutem et dileccionem.

Iohannes de Aurenga de Calataiubo coram nobis exposuit conquerendo quod cum ipse duxisset ad vendendum quandam Sarracenam, suam apud Tutelam, iusticia Turoli iniuste et sine cause cognicione abstulit sibi predictam Sarracenam.

Quare mandamus vobis quatenus moneatis dictum iusticiam ut predictam Sarracenam prenominato Iohanni reddat vel inde sibi faciat, sine diffugio et malicia, quod de iure et foro facere tenetur.

Quod si predictus iusticia legitime monitus sicut decet facere noluerit, procedatis ex tunc ad pignorandum homines Turole pro sarracena predicta et expensis ac interesse per dictum Iohannem proinde factis, taxacione vestra prece°[dente; et] pignora de manifesto teneatis iuxta forum, et ex tunc satisfaciatis ex ipsis predicto Iohanni in sarracena et expensis ac interesse ut superius continetur.

Datum XII kalendas Augusti, [anno domini MCCLXXIX].

7

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. Canc. 48, fol. 11v

9 May 1280, Alcira

Universis vicariis, iusticiis, baiulis, et subditis nostris, ad quos presentes pervenerint, salutem et graciam.

Noveritis quod dilectus miles noster Petrus Çapata caplevavit a nobis duos sarracenos, videlicet Mahomet Almoalem et Asmet Abencadim quos nos captos detinebamus.

Et eum dicti sarraceni affugierint fraudulenter sub dicta capleuta, et nos dederimus eidem militi liceneiam capiendi ubicumque invenerit auctoritate sua propria sarracenos prenominatos: mandamus vobis quatenus in eis capiendis nullum sibi vel nunciis suis impedimentum vel gravamen faciatis, immo impendatis sibi auxilium etc.

Datum Algezire, IV nonas May, [anno domini MCCLXXX].

Petrus de Sancto Clemente.

8

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. 48, fol. 12

9 May 1280, Valencia City

Dilectis suis vicario, baiulo, et aliis officialibus Majoricarum, salutem et graciam. Noveritis quod quattuordecim persone sarracenice, quorum nomina inferius continentur, fuerunt barrigiate et capte de pace dompne Tode Çappate habitatori Algezire.

Et cum nos volumus contra raptores dictorum personarum procedere justicia mediante: mandamus vobis quatenus recipiatis confessiones dictorum captivorum, et interrogetur a quibus fuerint capti.

Et ipas confessiones mittatis nobis sub vestro sigilli [=sigillo] interclusas, recepta caucione idonea a detentoribus dictorum captivorum quod eos non alienent nec ad alias partes mittant donec ordinatum super eo fuerit quod debeat ordinare.

Datum Valencie, VII idus May, anno domini MCC octogesimo.

Nomina personarum captivorum sunt hec:

Conaulez, filia del Marmen, alami de Peruxet

Axa uxor filii de Villel

Zafra uxor de Mazeor, et onus filius et una filia ipsius.

Et Ahmet filius Mahomet array presencium exibitoris Mahomet Acolmi

Axa filia Mahomet array

Foceyn filia alfaquimi Abenzeyt

Ali Alazarri

Ahmet alfaquim

Axa uxor Alazarri

Axa uxor Alcajez

Petrus de Sentcliment

9

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. 48, fol. 29

22 May 1280, Termens

Roderico Eximeni de Luna:

Quod restituat fratri maiorali domus Tarrage Sanctorum Crucum unum sarracenum quem sibi emparaverat, cum habeat albaranum de quinta, vel mittat dici si quam iustam causam etc.

Datum apud Termens, XI kalendas Iunii, [anno domini MCCLXXX].

Idem [Petrus Marquesii].

10

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. 48, fol. 30

23 May 1280, Termens

Petrus etc. nobilibus et dilectis capitaneis, potestati, et communi Ianue, salutem et dileccionem.

Intelleximus per Arnaldum Galvani et Petrum Nigrum cives Terrachone quod aliqui homines de Portu Veneris vestre iurisdiccionis eos spoliaverant indebite de quibusdam sarracenis et sarracenabus, peccunia, armis, ligno, et rebus aliis ab inimicis vere fidei adquisitis.

Quare vos requirimus et rogamus quatenus predictis Arnaldo et Pedro omnes predictas res integriter restitui faciatis; vel faciatis eisdem fleri absque dispendio, diffugio, et malicia iusticie complementum; taliter facientes quod inter vos et subditos nostros non oriatur materia dissensionis seu scandali.

Nos enim dictis civibus nostris defficere non possemus quin, pro recuperandis rebus ipsis ablatis, vestrum si impendamus consilium et iuvamen.

Datum apud Termens, X kalendas Iunii, [anno domini MCCLXXX]. Petrus Marquesii.

11

ACA, Cancillería, Pedro III/Pere II. Reg. 46, fol. 160

4 February (1283) 1284, [Barcelona]

Simoni de Gerundella, vicario Terrachone.

Intelleximus quod Bernardus de Castro Episcopali pignoravit Michaeli Guasch de termino castri de Cubelles quendam sarracenum nomine Abrafim, quem dictus Michaelis sibi asserit iniuste, fuisse pignoratum.

Quare mandamus vobis quatenus restitui [faciatis] dictum sarracenum predicto Michaeli, ipso tamen prius assecurato in posse dicti Bernardi de Castro Episcopali quod faciat sibi in posse suo querimonias, quas ab eodem Michaeli habeat, iusticie complementum.

Alioquin si ipsam firmam in posse suo recipere noluerit, firmet in posse vestro quod faciat sibi ius, et deinde dictum sarracenum dicto Michaeli restitui faciatis.

Datum Barchinone, II nonas Februarii, [anno domini MCCLXXXIII].

Magister Romeu [de Bisulduno].

12

ACA, Cancillería, Alfonso III/Alfons II. Reg. 85, fol. 144v

27 April 1291, Gandía

Iacobo de Guardia procuratori nobilis Rogerii de Loria.

Intelleximus quod vos cepistis et captum tenet quendam sarracenum, qui erat de loco de Ceta et fuit apud Castellam pro inferendo malo et dampno terre dicti domini regis, et in ipso malo inferendo fuit captus, qui quidem de pluribus aliis criminibus ut intelleximus inculpatur.

Quare vobis dicimus et mandamus, cum auctoritate et vice dicti domini regis, ipsum sarracenum in continenti in dicto loco de Çeta suspendatis, taliter quod alii taliter attemptantes exemplum accipant in eodem.

Datum Gandie, V kalendas May, [anno domini MCCXCI].

13

ACA, Cancillería, Alfonso III/ Alfonso II. Reg. 85, fol. 144v

28 April 1291, Gandía

Dominico Pelegrini, iusticie Denie.

Cum intelleximus quod Iohannes de la Cremadella furtive rapuit et duxit apud Bilenam Ali Almengep sarracenum de Pego simul cum quibusdam aliis, et ipsum vendiderunt [=vendidit] in dicto loco de Bilena, dicimus et mandamos vobis etc. quatenus visis presentibus predictum Iohannem de Cremadella capiatis, et ipsum captum et bene custoditum teneatis, donec a nobis aliud receperitis in mandatis.

Datum ut supra [Gandie, IV kalendas May, anno domini MCCXCI].

RESUMEN

Aunque se están realizando exploraciones acerca de la esclavitud musulmana en los territorios del Aragón medieval, todavía queda mucho por investigar en torno a estos esclavos musulmanes que, de alguna forma, constituyen una sociedad paralela a la de los mudéjares aragoneses: su nivel de práctica religiosa, su grado de integración en las familias, etc. Se hace necesario un *documentarium* sobre el tema, al que puede contribuir la presente publicación de doce documentos procedentes del Archivo de la Corona de Aragón, situados entre 1244 y 1291, que ilustran el concepto del esclavo como propiedad privada.

CALPE Y AL-ASKAR (ALICANTE). SOBRE EL HÁBITAT MEDIEVAL DEL PEÑÓN DE IFACH Y AL-ASKAR O MADINAT AL-ASKAR

Basilio Pavón Maldonado[*]

CALPE-IFACH

El último escrito histórico-toponímico del Calpe alicantino creo que son unas pocas páginas del profesor Vallvé Bermejo incluidas en su trabajo de ingreso en la Real Academia de la Historia, *La conquista árabe de España, Toponimia y onomástica*[1]. Se ocupa ese autor del monte "Calpe", referido al Peñón de Gibraltar, según identificación de algunos autores clásicos. Pero el término "qalb" como topónimo hispánico aparece referido a Gibraltar en escritos geográficos e históricos árabes. Para al-Himyari e Ibn Galib "qalb" es sede o capital de la cora de Morón (Sevilla). Vallvé sugiere la posibilidad de encontrarnos con un topónimo prerromano, Calpe, con la acepción de monte; luego, añade, tenemos el Peñón de Gibraltar o Calpe, el Qalb de Moròn y Calpe de Denia o Alicante con su imponente Peñón de Ifach; además, fuentes árabes citan lugar de Qalb o Kalb, en la cora de Tudmir, cerca de Denia y que hay que identificar con la actual Calpe. Hasta aquí el escrito de Vallvé Bermejo. Idrisí sorprendentemente no dice nada de Calpe, y al-Zuhri, también del siglo XII, da escuetas líneas referidas a la pesca del atún en el lugar que se conoce con el nombre de Kalb, "que está entre Denia y M.r. y r.".

Sea el término Calp -para los árabes la voz qalb- monte o capital de cera, lo cierto es que sirvió para denominar dos núcleos de población o hábitats al pie o cerca de un eminente cerro de prestigio clásico, Gibraltar y Calpe, binomio éste por tanto que encierra sugestivas resonancias históricas y, en consecuencia, tentadoras reflexiones mirando el tema desde el siglo XV-

* C.S.I.C., Madrid.

1. J. VALLVÉ BERMEJO, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*, Madrid, 1989.

XVI, en que surge la actual población de Calpe, hacia atrás. Concretamente en el Calpe alicantino las prospecciones arqueológicas han proporcionado importantes restos de construcciones y cerámica ibero-romana, las primeras cerca del peñón de Ifach, junto a la playa y la cerámica y algo de muros en el mismo istmo del Peñón. Corre la tradición de ser Calpe, junto a Ifach, fundación fenicia-griega; con los romanos hábitat importante del que son las ruinas junto al mar dadas a la luz en 1797 por Cavanilles, "los Baños de la Reina Mora", que las últimas excavaciones han ampliado con nuevas casas y pavimentos. Últimamente Enrique Llobregat ha señalado que de los siglos V o VI de nuestra era e incluso más tarde hay un fortín, muy reducido; se refiere al poblado de la parte superior del istmo de Ifach[2].

Centrado en el Peñón de Ifach discurrirá nuestro estudio siempre dentro de la Edad Media, árabe y cristiana, si bien sin perder nunca de vista que el peñón alicantino tuvo ya cierto protagonismo en épocas clásicas dada su insólita personalidad orográfica adentrada en el mar y relacionada por un istmo con la tierra; su misma configuración natural con cuatro caras diferentes, especie de cuenco invertido, algo cavernoso de la parte de tierra a la vez que con aspecto de fortaleza natural, donde, en tierra firme, en tiempos pasados y hoy aparecen restos cerámicos, testimonios irrefutables de un hábitat ibero-romano, árabe y de repoblación cristiana, un ejemplo más en el dilatado paisaje de al-Andalus de acumulación de culturas en un mismo territorio de no más de cuatro hectáreas. Tal extensión superficial aún se ve acotada por muros torreados deslizándose pendiente abajo con rellano o meseta en la parte más inferior. Esto aparte de que la cumbre del Peñón, a 329 metros sobre el nivel del mar, es formidable atalaya natural donde quizá desde la época romana o árabe pudo haber torre vigía de la que se tienen noticias a partir del siglo XIII-XIV. El Peñón de Ifach y el opuesto de Toix, en medio de los cuales está el Calpe actual, eran las puntas marítimas en las que tierra adentro arrancaba un territorio montuoso y muy quebrado que los documentos cristianos medievales denominan "término del castillo de Calpe"; ese castillo identificado con las ruinas existentes sobre el eminente peñasco de Mascarat, término éste que merecerá ciertas reflexiones en el presente estudio. Aquel hoy despoblado de Ifach nunca alcanzó título de castillo; es conocido como lugar fortaleza o población con muros y torres, en definitiva en los tiempos modernos, "Calpe el Viejo". Tales coordenadas nos permiten adentrarnos en nuestro estudio del Peñón de Ifach.

En el aspecto arqueológico ha sido objeto de estudio por el padre Belda, Martínez Martínez, C. Aranegui y Bazzana[3] y, por último, Enrique Llobre-

2. E.A. LLORREGAT CONESA, «Una aproximación a la historia antigua de Calpe», Revista Calpe, 9, 1983.

3. C. ARANEGUI, «Materiales arqueológicos del Peñón de Ifac (Calpe)», *Saguntum*, 9, pp. 49-59, 1973; «Introducción a la problemática de las imitaciones en cerámica de barniz negro del

gat[4]. A nivel ilustrativo referente a los restos arqueológicos o arquitectónicos del istmo, Laborde hizo un interesante dibujo o grabado con restos de la muralla que en la parte baja deja ver cuatro torres y una quinta interior que se puede identificar con la torre de un templo que allí hubo desde el dominio de esta tierra de Roger de Lauria. Luego, ya en nuestro tiempo, año 1980, Aranegui publicó un importante plano que aprovecha y matiza Bazzana en su estudio[5], viéndose en la muralla el número aproximado de torres que aún existen. A partir de esos estudios e ilustraciones los nuestros ahora intentan matizar o enriquecer el tema medieval siempre viéndolo con perspectiva arábiga y cristiana o de repoblación, poniendo a veces en cuarentena, sin salirnos de ese ámbito histórico, planteamientos, tesis o hipótesis defendidas por Bazzana.

Dice este autor al final de su breve estudio sobre las murallas del despoblado de Ifach que estamos ante una construcción califal cuya existencia se explica por las condiciones geográficas excepcionales que ofrece el lugar y su posición marítima y terrestre, en la ruta de Alicante hacia Denia, ruta cuyo trazado debía contornear las mismas montañas de las sierras de los Prous y de Artama, pasando por la proximidad de Ifach. Bazzana publica el plano referido con el recinto amurallado medieval de cuatro torres más parte de muro travesaño en la parte alta, identificado con el de época tardorromana reconocido en jornadas arqueológicas anteriores. Bazzana fecha la muralla envolvente del hábitat en el siglo X y quizá en el XI haciendo hincapié en la fábrica de mampostería con huellas de encofrado tipo árabe de 0,69 a 0,71 de altura; asimismo, hace descansar su tesis en una torre del frente NE. con sillares en la parte inferior o zócalo en parte en talud, con aparejo "regular" de factura musulmana de tradición califal, aparejo de calidad que raramente se encuentra en la región valenciana y muy frecuente en la región de Granada (?); tales son las consideraciones del autor francés.

De la repercusión de ese estudio de Bazzana sólo conozco unas líneas de Carmen Barceló Torres que dicen: "Castillo (?) de Ifac, s. X o principios del XI, según criterio de Bazzana, 1980, Callosa de Segura y Orihuela, s. X y XI (Azuar)"[6]. Dado por válido el criterio de Bazzana es novedoso descubrir una muralla califal en la provincia de Alicante, adelantándose a Denia (s. XII), en que como es sabido sólo ha sido detectada muralla y torre tardocali-

Peñón de Ifac», Revista del IDA, 22, pp. 51-57, 1977; ARANEGUI y A. BAZZANA, «Vestiges de structures defensives d'époque romaine tardive et d'epoque musulmane au Peñón d'Ifach (Calpe, Province d'Alicante)», Mélanges de la Casa de Velázquez, XVI, pp. 421-436, 1980.

4. LLOBREGAT CONESA, *op. cit*.

5. ARANEGUI y BAZZANA, *op. cit*.

6. C. BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, 1984, p. 165.

fal en Alponte[7], pero aquí el aparejo de sillares es de incontestable identidad omeya tipo cordobés muy distinto del aparejo de torres de la muralla de Ifach que apuntan más, en nuestro criterio, a época medieval cristiana o mudéjar según argumentos que más adelante veremos; pero vaya por delante la presencia en la referida torre de Ifach, que estudia Bazzana como omeya, de un pequeño talud en el zócalo de sillares, modalidad nada usual en lo conocido árabe del siglo X y sí en cambio en el siglo XII almohade fuera de Sharq al-Andalus, y en fortalezas cristianas comprendidas entre el siglo XIII y XV, precisamente de la zona alicantina; ese talud o "alambor" se deja ver en la torre de Santa Catalina del castillo de Jijona (siglos XIII-XIV), atalaya torre de Vaillos, torre atalaya cristiana de Cocentaina, erigida al parecer por Roger de Lauria, precisamente el reconstructor, como se verá, de Ifach, y torre principal de Forna, entre otros ejemplos.

Lo ideal en este tipo de temas es contar con la ayuda de la cerámica rastreada en el lugar objeto de estudio, si es que la hubiere. En el istmo de Ifach han salido y siguen encontrándose buen número de fragmentos cerámicos árabes de tipo común y algo de vidriado, verde, melado y marrón con trazos negros de manganeso, pero nada hasta ahora de cerámica doméstica tipo califal, de verde manganeso y de "cuerda seca" que aparece en algunos enclaves de la zona, Bernia, Gardiux, Alquería de Lambert y Enginent. En Ifach, fragmentos de tapaderas, de tinajas y ollas, barros con trazos de engobe negro y rojizo, todo de alfares musulmanes o de tradición musulmana que llevan a pensar que efectivamente este lugar fue asiento de poblado árabe al resguardo de la roca, utilizándose muy probablemente el fortín antiguo de la parte superior. Además, salen en buena cantidad fragmentos de teja moruna. A partir de ese fortín, que para Llobregat funcionaría en el siglo V-VI, el poblado árabe debió extenderse pendiente abajo hasta alcanzar la mesetilla inferior, donde he podido rescatar cerámica vidriada verde manganeso tipo repoblación, del siglo XIV-XV. El problema es saber cómo sería, si la tuvo, la muralla primitiva envolvente de todo ese hábitat arábigo de naturaleza básicamente rocosa. Como las fuentes cristianas de las que haremos uso más adelante hablan de obras importantes allí realizadas prácticamente *ex novo*, obras de reforzamiento con torres, cabe defender un hábitat árabe anterior rústico o provisional de época incierta al que los cristianos añadieron muralla torreada por voluntad real de repoblar el lugar, que en nuestro criterio nada tiene de califal, tesis avalada no ya por las facturas de las fábricas constructivas que se ven *in situ* sino también por los fragmentos de cerámica vidriada de repoblación expresada que, por cierto, no deslumbran por su abundancia. Se debe contar con que todo el terreno ha sido muy removido

7. A. RIBERA i GÓMEZ, «El Castell d'Alpont (Valencia)», *Actas I Congreso de Arqueología Medieval Española*, Zaragoza, 1986.

en los últimos tiempos, acumulándose los escombros en la mesetilla baja. En los tiempos en que se lleva a cabo ese reforzamiento, entre los siglos XIII y XIV, no eran extraños los encofrados heredados de los árabes, por tanto, creo que no se puede adjudicar necesariamente esa técnica constructiva a la etapa califal defendida por Bazzana. En Ifach la mezcla empleada es un mortero consistente al parecer sin revoco al exterior y huella por el interior de fajas rehundidas del encofrado de la altura expresada, cuya presencia en al-Andalus se pude remontar a la época omeya, como luego se verá.

Volviendo al plano de Ifach interpretado por Bazzana, se dan en él 4 torres; el nuestro de ahora, que respeta el trazado de la muralla de aquél, tiene 6 torres, la número 2 prácticamente destruida, con restos de sillares de la base, y la número 6 con los sillares *in situ* que Bazzana fecha en el siglo X; la número 3 en el plano de este autor es hipotética y en la 5, algo esquinera, debió haber una puerta, tal vez otra junto a la torre 2, por donde ahora se accede al recinto. Lo de los sillares es manifiestamente cierto que existían como zócalo en todas las torres, de planta muy apaisada; algunos arrancados fueron reutilizados en edificios modernos de los aledaños, otros aprovechados en la muralla erigida estos años junto a la torre 2, viéndose sillares con redientes en forma de angulillos para mejor trabazón, modalidad prácticamente ausente de muros omeyas de Levante y Andalucía mientras se prodiga en lo cristiano. Tienen los sillares dimensiones de 0,70 por 0,20 o 0,30 de alto, bastante apaisados, más propios, por lo tanto, de los siglos XII, XIII y XIV que del siglo X. No se ve alternancia de sogas y tizones tipo omeya. Los paramentos del interior de la muralla tiene revoco de estuco que se ve en la parte de las torres 1 y 5, habitual lo mismo en la dominación musulmana que en la cristiana.

De nuestro estudio se desprende que no sería precisamente este lugar de Ifach elegido como acampada de los ejércitos omeyas que desde Andalucía se dirigían por la costa levantina a la Marca Superior o con motivo de campañas de castigo contra los rebeldes de la cora de Tudmir, según testimonios de Ibn Hayyan en el Muqtabis V.[8]. Tal vez el lugar elegido estuviera tierra adentro, porque lo que parece intuirse del Peñón de Ifach es que debió de quedar un poco al margen de todo acontecer histórico quizá por la presión de las razzias marítimas de los berberiscos o piratas del mar que obligaban a la población a adentrarse en zona serrana del interior o en sus mesetas de las estribaciones. En este sentido orienta bastante el lugar del interior elegido para construir el castillo de *Calpe*, en Mascarat, castillo protagonista frente a Ifach en la larga etapa cristiana hasta el siglo XVI.

8. IBN HAYYAN, MUQTABIS. V. *Crónica del califa Abd al-Rahmán III an-Nasir entre los años 912 y 942*, trad., notas e índices por M.J. VIGUERA y F. CORRIENTE, Zaragoza, 1981, p. 122.

Las fuentes cristianas medievales ya expuestas e incluso razonadas con buen criterio por Vicente Llopis en su obra Calpe son definitivas en lo que se refiere al despoblado-poblado de Ifach. Reinando Pedro III, en 1282, este soberano ordena a los habitantes del término de Calpe que tras su decisión de construir el lugar de Ifach éstos debían instalarse allí emprendiendo las obras necesarias para ello[9]. Añade Llopis que las obras reales no se llevaron a cabo, aunque años después la familia Lluria conseguirá el repoblamiento de Ifach por poco tiempo. Tras este fracaso de Pedro III, Roger de Lluria o Lauria en 1298 solicitaba permiso para construir en Ifach un lugar que contara con fuertes murallas y defensas. El rey desde Nápoles le daba permiso para ello[10]. Habla Llopis de los restos de una iglesia en la nueva población fundada por Margarita de Lauria, torre que pudiera identificarse con la más espigada que se ve en el grabado de Laborde. Es importante subrayar que los documentos cristianos anteriores a 1282 no dicen nada de Ifach quedando sólo referenciados el castillo y villa de Calpe y su baile y alcaide[11]. Coinciden todos los historiadores alicantinos en los grandes desperfectos o destrucción que padeció el poblado de Ifach a causa de las guerras de los Pedros, lo que obligaría al monarca aragonés Jaime II a autorizar al conde de Denia replantear las fortificaciones de Ifach o si lo cree más conveniente demolerlas totalmente, con la finalidad de que el lugar fuera más fácilmente defendible (?)[12]. De aquí en adelante y hasta el siglo XVI fracasa al parecer todo intento de poblar el lugar que desde esa centuria pasaría a ser Calpe el Viejo con todo su bagaje arqueológico de hábitat ibero-romano, árabe y cristiano.

Tales informaciones a nuestro juicio no dejan lugar a reconocer en Ifach obras militares califales como las propuestas por Bazzana, las que desde el punto de vista arqueológico pusimos en cuarentena. La muralla y sus torres fueron hechas en una misma jornada constructiva y es indefendible que en la época de Roger de Lauria se procediera a rehacer o reconstruir obra militar árabe del siglo X. En nuestra opinión el poblado árabe que allí hubo, refrendado en parte por la cerámica, era hábitat desguarnecido de la parte de tierra, a lo sumo con muralla endeble de tierra o tapial suplantada por la muralla erigida en 1289. El regazo del peñón pudo abrigar en todo tiempo población estable aunque insegura por causa de las agresiones de los piratas del mar que allí encontraban lugar idóneo para fondear con comodidad.

9. V. LLOPIS, Calpe, 1975, p. 51.

10. *Ibídem*, pp. 56 y 57.

11. J. MARTÍNEZ ORTIZ, *Alicante y su territorio en la época de Jaime I de Aragón*, Alicante, 1993.

12. V. LLOPIS, *op. cit*., p. 61.

AL-ASKAR

Ya expusimos en líneas anteriores nuestro interés por el término "Mascarat", lugar donde sobre agresivo peñasco se levanta el verdadero castillo de Calpe a juicio de los documentos medievales. La fortaleza está en lugar estratégico básico para todo tiempo, donde los árabes debieron tener baluarte vigía luego muy reformado a partir del reinado de Jaime I. Hay allí amasijo o conglomerado de obras en el que no vamos a entrar ahora. Mascara o Mascarat es una voz que incita a verla como árabe relacionándose en principio con al-'askar equivalente a campamento, con M delante, tal vez por la asociación del genérico árabe *Umm* y el apelativo al-askar con la acepción, según Lévi-Provenzal, de ciudad principal o metrópoli, genérico estudiado por Félix Hernández en los casos extremeños de "Umm Ya'far = Mojafar" y " Umm Gazala = Magacela", denominaciones ambas de castillos sobresalientes de época omeya[13]; en el caso que nos entretiene se trataría de campamento, ciudad campamento o campamento principal con homónimos en el Mascara de la región de Orán -Ma'askar-[14], otro de la provincia de León, Almazcara, y tal vez el Mascaraque de la provincia de Toledo, en el camino de Consuegra a Toledo pasando por Mora y Almonacid. Y en Zaragoza el campamento o ciudad campamento de asedio que funda Abd al-Rahmán III en 935, según relato del *Muqtabis V* de Ibn Hayyan y también de al-Udri[15]: los términos empleados para ese campamento son "dar", "muqani", "madina", "mahalla", "manzil" y "mu'askar". Pero estas reflexiones chocan con el dicho popular de que el Mascarat alicantino viene de una persona extraña, tal vez morisca, que habitó en esos parajes en el siglo XVII. Desde luego esa voz no suena en los documentos medievales cristianos suplantada como vimos por la de Calpe y el "término del castillo de Calpe". Era esta fortaleza junto con las de Denia y Bairén la más principal de la costa de esta parte, las tres de reconocida posición estratégica y las dos últimas de raíces islámicas probadas. Otra cuestión, como ha señalado Barceló Torres, es el límite meridional de la cora de Valencia que esa autora pone en la línea Callosa d'En Sarrià, Mascarat y Calpe, como parece inferirse, dice, de los textos árabes[16]; es decir, esos lugares serían fronterizos. En realidad, lo que me lleva a subrayar ahora al-'askar o Mascarat es la descalificación como califal del despoblado de Ifach, cuyas murallas hacen pensar fácilmente en un hábitat campamento estable o itinerante en zona costera que

13. F. HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, «La Kura de Mérida en el siglo X», *Al-Andalus*, X, 1960, pp. 335-340.

14. *Encycloèdie de l'Islam*. Nouvelle édition, t. VII, 1993, pp. 264-265.

15. V. MUQTQBIS, F. de la GRANJA, La Marca Superior en la obra de al-Udri, Zaragoza, 1967, J.A. SOUTO LASALA, en La Marche Supérieure d'al-Andalus et l'Occident Chrétien, Madrid, 1991.

16. C. BARCELÓ, *op. cit*., p. 163.

como vía o calzada árabe se la da de lado en la actual historiografía, no así Bazzana si se acepta su tesis califal de Ifach.

Respecto a la voces Mascarat o al-'Askar las fuentes árabes dejaron testimonio dentro de Sharq al-Andalus de la segunda, tema en el que entro como tantos otros lo han hecho, cada cual con sus puntos de vista y a partir de las siguientes informaciones ya harto conocidas. El *Muqtabis V* de Ibn Hayyan, con motivo de la campaña de castigo contra Pamplona del año 924, protagonizada por Abd al-Rahmán III, habla de una madinat al-Askar de los alfoces de Valencia, término -al-'Askar- que Lévi-Provençal identificó con Alasquer, despoblado de Alberique a 45 kilómetros de Valencia; el ejército omeya en ese lugar sometió al rebelde Ibn as-Sayj para lo cual combatió sus fortalezas y holló sus llanos[17], si bien al-Udri dice que ese personaje, que era señor de Callosa, se sublevó en ésta y que fue sometido en Alicante[18]; noticia manifestada antes por el mismo Ibn Hayyan en la campaña de Abd al-Rahmán III del año 928, donde se dice que "cayó Callosa, Alicante con sus castillos y alcazabas, base de los Banu-s Sayj"[19]; a continuación, cayó Alcira de la cora de Valencia. Y es conocido por las fuentes árabes que en Tudmir en el siglo IX había dos ciudades, Lorca y al-'Askka[20] con mimbar (Yaqubi); además, al-Udri informa que en la cora de Tudmir había 17 distritos cuyas listas la encabezan Lorca, Murcia y al-'Askar. Al paso de este imbricado cúmulo de datos Vallvé Bermejo trata de poner orden adelantando que pudo haber equivocación o error pudiéndose confundir entre al-Askar de la cora de Valencia y otro campamento del mismo nombre en la cora de Tudmir[21], autor que no cita a Molina López y Rubiera Mata, quiénes guiados por estas informaciones piensan que la ciudad o lugar de al-Askar pudo estar en Callosa d'En Sarriá, en lugar de Callosa de Segura, que sería, la primera, sede o cabeza del señorío del rebelde Ibn as-Sayj[22], identificación que se aparta de la vía o calzada de Alicante a Játiva o Vía Augusta del Vinalopó.

En 1995 Franco Sánchez da casi por hecho que al-Askar es Callosa d'En Sarrià que está en los límites de las coras de Tudmir y Valencia. Concluye este autor que los Banu-s-Sayj eran dueños de Callosa d'En Sarrià, Alicante, Callosa de Segura y quizá Albacete, todas junto a la Vía Augusta, menos

17. V. MUQTABIS.

18. E. MOLINA LÓPEZ, «La kura de Tudmir según al-Udri (s. XI)», *Cuadernos de Historia del Islam*, 4, Granada, p. 81.

19. V. MUQTABIS, Antuña, París, 1937, p. 22.

20. E. MOLINA LÓPEZ, *op. cit*., p. 73.

21. J. VALLVÉ BERMEJO, *op. cit*.

22. E. MOLINA LÓPEZ, *op. cit*., p. 81; M.J. RUBIERA MATA, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Alicante, 1981.

Callosa d'En Sarrià, centro de la Marina de esta parte[23]. Por último, los textos árabes hablan de dos distritos fiscales, Alcira y al-Askar. Lo último que leo sobre el tema a título de propuesta es que, según Mikel de Epalza, al-Askar, campamento, pudo ser o estar en Murcia o la desaparecida Ilyh de reciente estudio por Pocklington[24].

Nuestras reflexiones apuntan a que el "Mascarat" alicantino tiene grafía más que aproximada al compuesto "umm-al-askar", como el Almazcara leonés y que no extrañaría mucho localizar en la amplia zona serrana de Almeia y Bernia y a lo largo del curso del río Guadalest una acampada estable o campamento árabe fronterizo con calificativo de madina de época omeya; campamento hoy inexistente y que alargando más nuestras sospechas pudo tratarse de acampada preislámica reutilizada que los árabes bautizaron con el al-Askar o Mascarat. Pudo ser la segunda voz topónimo residual de amplio territorio llamado al-Askar en los siglos IX y X enclavado en zona montuosa o de serranía de la Marina Baja fronteriza con la Alta y a la vez límite más meridional de la cora de Valencia, y con sede en lugar del río Guadalest, como Callosa d'En Sarrià propuesto por Molina López, Rubiera y Franco Sánchez. Pero ni Callosa d'En Sarrià, cuya fortaleza prácticamente ha desaparecido de la llamada plaza del castillo, ni el castillo roquedo de Mascarat dan testimonios arqueológicos y quizá espacial de un hábitat de los siglos IX y X llamado al-'Askar, ejemplo que se suma a la nómina de ciudades o poblaciones importantes de la cora de Tudmir de ignorada ubicación o identificación difícil, la misma Mula, Blntla, Bqsra e Iyih-Ello, cuatro de las siete poblaciones citadas en el pacto de Teodomiro[25].

La identificación al-Askar como Callosa d'En Sarrià frente a al-Askar como Callosa de Segura, pese a los restos de castillo de ésta estudiados por Azuar, quien los fecha en el siglo X[26], parece lógica por varias razones; primero por ser todo su entorno zona fronteriza y serrana con varios castillos, frente a Callosa de Segura, cuya proximidad a Orihuela y a la misma Murcia la dejan como población importante fuera de juego. En nuestro criterio todo al-'Askar o Campamento en al-Andalus se emplazaba en zona fronteriza. En segundo lugar, por ese mismo motivo parece lógico que la ciudad de al'-Askar y distrito del mismo nombre fueran acaparadores de tierras, alquerías y castillos de la zona montuosa de la Marina Baja cuya capitalidad residiría

23. F. FRANCO SÁNCHEZ, *Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental*, Alicante, 1995, pp. 309-311.

24. M. de EPALZA, en *La rápita islámica. Historia institucional i altres Estudis Regionals*, Sant Carles de la Rápita, 1993, p. 94, nota 92.

25. E. LLOBREGAT CONESA, *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*, Alicante, 1972.

26. R. AZUAR RUIZ, *Castellología medieval alicantina*, Área meridional, Alicante, 1981, pp. 89-95.

en la Callosa de esta parte, cabeza que fue en la etapa cristiana de Baronía en la que estarían incluidos lugares y castillos como Taberna; es cierto que en el siglo XIII este Callosa figura como alquería y también como castillo, citándose en el año 1268 18 alquerías, entre ellas Callosa y Muscayra, término éste que en otros documentos posteriores pasa a ser Muschayra y Mosquera[27]. Pudiera ser ese Muscayra descendiente de "Mu'askar", grafía vista en el Mascara de Argelia, el mu'askar de Zaragoza y Almazcara leonés, en definitiva todos ellos topónimos residuales de al-'Askar, madinat al-Askar o Umm al-Askar citados en los textos de Ibn Hayan y al-Udri. De todas formas los dos Callosas alicantinos han protagonizado equívoco para el siglo X-XI y para los tiempos cristianos; en este último tramo con motivo de las guerras de los dos Pedros se cita un Callosa alicantino ganado por Pedro I de Castilla que algunos autores identifican con Callosa de Segura; y consta, asimismo, Callosa de Ensarría, lugar y todo su entorno seriamente avejentados a consecuencia de esas jornadas bélicas de los Pedros. En el promedio del siglo XIV todo ese territorio del dominio del almirante Bernar de Sarrià era conocido por "Montanyes d'En Sarrià", cedido al Conde de Ribagorza, Infante Pedro, hijo de Jaime II, territorio básicamente enclavado en la Marina Baja, con límites en Relleu, Penáguila, zona norte de Tàrbena, Benidorm y Calpe, ésta de incorporación más tardía junto con el término de Altea, cedidos por la familia Lauria al Condado de Denia, beneficiario último de todo el territorio dominado por el valle de Guadalech y en el que se incluyen castillos importantes como Tàrbena, Penáguila, Relleu, Confrines, Castell Castell, Polop y probablemente el de Guadalech[28].

Sería por tanto ese territorio una autonomía geopolítica y fronteriza en todo tiempo con línea infranqueable en la de la sierra de Bernia desprovista de pasos naturales. Al igual que en el valle del Vinalopó, la acción de almorávides y almohades suplantó cuanto anterior a ella había en el territorio de Callosa d'En Sarrià, con huellas claras de "almohadización" en los castillos periféricos del Norte, como Ambra, Confrines, Castell Castell, Polop, Guadalest, tal vez Penáguila de las cumbres y atalaya de Mascarat, quedando marginadas Calpe y Altea. Ese Callosa d'En Sarrià como supuesto emplazamiento de la ciudad omeya de al-Askar quedó reducido a cúmulo de alquerías sin más rastro hoy de su pasado árabe primitivo que algún dudoso topónimo: Mascarat y Muscayra. Y quizá algún apellido árabe disperso en la vieja cora de Tudmir, como una señora llamada "Mascarosa" la cristiana, que para Burns pudo ser nombre árabe; o el apellido "Askar" de morisco del

27. J. MARTÍNEZ ORTIZ, *op. cit*., pp. 81 y 109.

28. J. CAMPÓN GONZALVO, «Consecuencias de la guerra de los dos Pedros en el Condado de Denia», *Anales de la Universidad de Alicante*, 8, 1990-1991, pp. 57-68.

siglo XVI expulsado a principios del XVII de Novelda[29]. En este punto cabría subrayar el topónimo Marcarell de la provincia de Castellón, en Nules[30]. Otro punto que no conviene soslayar es el de los campamentos romanos y árabes de Hispania y al-Andalus. En tierras levantinas García y Bellido reconoció en superficie el romano de Almenara, erigido para el cerco y toma de Sagunto[31]. Es interesante de otra parte que auténticos campamentos califales, como el supuestamente desaparecido de Saktan[32], de la parte de Extremadura septentrional, fueran llamados medinas, y lo mismo ocurriría con Vascos, en la provincia de Toledo, caso de que este despoblado sea, como así lo creo, a continuación de Izquierdo Benito, la ciudad sin nombre que al-Hakam II funda también en el extremo occidental de la Marca Media, que menciona Ibn Idari[33]; en Toledo la ciudad de la conquista o de la Victoria, un campamento de asedio de Abd al-Rahmán III a las mismas puertas de la ciudad del Tajo; lo mismo en la conquista de Zaragoza del año 935[34]. Estos recintos militares con aspiraciones de medina tienen otros ejemplos dentro de la Marca Superior, Plá d'Almatá y Alguaire en Lérida[35], y Olite en Navarra[36] recintos amplios amurallados de vanguardia que en mi opinión son obra de al-Hakam II, puesto que son ignorados por las crónicas árabes de los tiempos de Abd al-Rahmán III, o de la política de reactivación de los puntos fronterizos llevada a cabo por su hijo. Y junto a Jaca hay otro Aseara, además del al-Askar de las proximidades de Huesca mencionado por al-Udri e identificado con la actual población de Angascara, según Fernando de la Granja[37]. Lo curioso de los dos leridanos, el de Vascos y el de Olite, es que fueron estudiados prácticamente hasta nuestros días como campamentos o

29. R. BURNS, «Los mudéjares de la Valencia de las Cruzadas. Un capítulo olvidado de la historia islámica», *Sharq al-Andalus*, 1, 1984, p. 22; y M.J. SOLER GARCÍA, «Noticias sobre moriscos en el Archivo Municipal de Villena», *Sharq al-Andalus*, 1, 1984, p. 73.

30. C. BARCELÓ, *op. cit*., *Minorías*.

31. A. GARCÍA Y BELLIDO, «El ejército romano en Hispania», *Arch. Esp. de Arqueología*, 49, 1976, pp. 59-113.

32. *Op. cit*., *Muqtabis V*, 81, 310, 314, 315, 320, 326.

33. Ibn Idari, Bayan II, Fagnan, Argel 1904, p. 300; L. TORRES BALBÁS, Ciudades hispanomusulmanas, I, Madrid, 1971, p. 66. Sobre la ciudad de Vascos, L. TORRES BALBÁS, *Ciudades yermas hispanomusulmanas*, Madrid, 1957; R. IZQUIERDO BENITO, «Excavaciones en la ciudad hispanomusulmana de Vascos -Navalmarolejo, Toledo-», *Noticiero Arqueológico Hispánico*, 7 y 16, 1979 y 1983.

34. V. MUQTABIS, *op. cit*., pp. 188 y 242-243.

35. J. GIRALT i BALAGUERÓ, «Fortificacions andalusines a la Marca Superior: el cas de Balaguer», *Setmana á arqueoligia Medieval*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 1986, pp. 175 y ss.

36. B. CABAÑERO, «La medina islámica de Olite (Navarra). Claves para el estudio de su recinto amurallado», en La ciudad islámica, Zaragoza.

37. F. de la GRANJA, *op. cit*., p. 63, nota 2.

ciudades militares de época romana atendiendo a sus sillares almohadillados de induda-

ble origen romano. Por último, Himyari da campamento de al-Askar, llamado también Qabtil, en los brazos del delta del Ebro, recibiendo ese nombre porque allí acamparon los normandos y construyeron un foso[38]. Queda patente que todos esos recintos amurallados son fronterizos. Pudiera acuñarse con todos ellos, parodiando los recintos ribats del siglo XII del Magreb, la expresión campamento-ribat por su ubicación fronteriza, y es precisamente tal carácter de límite de frontera lo que debió de precaracterizar o justificar estos al-askar-ribat, avanzadillas entre las marcas y entre curas. La desaparición de bastantes de ellos lo explica la pérdida de su función con el correr de los tiempos, pero casi siempre con un topónimo testigo adulterado; los no desaparecidos por su pervivencia como ciudades o lugares habitables residuales quizá hasta el siglo XII en que almorávides y almohades reestructuran militarmente todo Sharq al-Andalus y el lado opuesto de Extremadura y Portugal. Habría casos en que esos lugares adoptaron nuevos nombres.

Como quiera que fuere, la extinción física de la mayoría de los hábitats castrenses omeyas en muchos casos lo explicarían sus fábricas constructivas de tapial o flojas mamposterías, subsistiendo tan sólo los recintos de piedra bien escuadrada, Pla de Almatá, Vascos y Olite, además de Alguaire como caso excepcional de obra de tapial. Tal planteamiento conlleva reconocer en los primeros siglos de Sharq al-Andalus obras exclusivas de tapiería, con ausencia del sillar y aparejo omeya tipo cordobés, trascendiendo este hábito al siglo XII en que los muros de torres castilleras no rebasan en ningún caso el grueso de 1,30 o 1,50, quizá normativo en tapiería de la etapa omeya en esta zona y fortalezas jienenses, empezando por el castillo califal de Baños de la Encina, Segura de la Sierra y torre y muros de Aledo (población). La excepción en los muros de la torre de Villena, de más de tres metros de espesor y de un tapial hormigonado de inédita contextura por su reciedumbre en todo el Sharq al-Andalus, lleva a considerar tal construcción como pieza básica de la zona de no muy resuelta cronología. En principio, parecería hasta cierto punto lógico llevar los muros y torres de Ifach a la etapa califal, según propuesta de Bazzana, rellenándose así de contenido arqueológico ese lapso de los siglos IX y X en todo Sharq al-Andalus en lo que se refiere a sillares, intenciones también propuestas por el autor francés para el fortín que hubo en la cumbre del Almiserá, donde apareció cerámica omeya. La realidad es que en la zona de Levante sólo hay obra de sillería con aparejo omeya tipo califal en la torre atalayera o calahorra de Alpuente (Valencia), en la ruta castillera de Valencia-Cuenca[39], fuera de la cura de Valencia de la que entraría a for-

38. Himyari; E. LEVI-PROVENCAL, *La Péninsule Ibérique au Moyen Age d'après le Kitab ar-Rawd al-Mi'tar fi habar al-aktar d'ibn Ábd al-Munim al-Himyari*, Cairo, 1937, p. 135.

39. A. RIBERA i GOMEZ, «El castell d'Alpont (Valencia)», *Actas I Congreso de Arqueología Medieval Española*, Al-Andalus, III, 1985.

mar parte en el siglo XII, según Carmen Barceló. En este lugar los sillares se ven, además de la torre principal del castillo del Poyo, en muro colindante, mientras todo lo demás de la cumbre de la fortaleza es de mampostería y tapial, superpuestos, de acuerdo con las fábricas levantinas de los siglos XI y XII.

No se debe olvidar la desaparición radical de hábitats importantes de los beréberes Miknasa y Nafza de la parte de Badajoz, Umm Ya'far -Mojafar- y Umm Gaza -Magacela-, y la ciudad de Nafza, estudiados por Félix Hernández a partir de las fuentes árabes[40], la última identificada con aquel Mojafar, según parece inferirse del *Muqtabis V* de Ibn Hayyan y no con Vascos según propuesta de Félix Hernández. Volviendo a la piedra u obras de sillares en fortalezas o ciudades omeyas, parece que, siguiendo el ejemplo de Cartagena, en principio, serían antiguas reutilizadas, como aconteció con Iyi (h), según texto árabe recordado recientemente por Pocklington: "Murcia construida enteramente con los materiales de una ciudad romana de los alrededores"[41]; pero ese o parecido testimonio se da en el binomio Recupel / Zorita de los Canes, en la provincia de Guadalajara; dice al-Razí que la segunda se hizo con las piedras de la primera[42], cuando en realidad Zorita a la luz de sus actuales murallas sólo enseña algún que otro fuste antiguo, romano o godo; y al hilo de esto, aunque en diferente contexto, dicen las fuentes escritas que Tarragona fue desmantelada por bárbaros o árabes no dejando piedra sobre piedra, cuando en realidad, como recordó Codera, esas murallas romanas están bien en pie. De todas formas es muy probable que Iyi (h) como ciudad antigua tuviera muros de sillares, pero lo de que éstos fueran trasladados a Murcia resulta un tanto hiperbólico, como en los dos casos reseñados.

SOBRE ALBACARES

Otro tema del que se habla mucho en cuestiones árabes y mudéjares alicantinas es el de la altura de las murallas de los albacares de los castillos islámicos. Epalza y Rubiera[43] intentan rebajar la altitud de esas murallas periféricas porque básicamente eran construidas para encerrar ganados; pero hubo de todo y siempre pensando que los muros medievales nos llegan muy disminuidos. El muro formal o estatal de medinas y fortalezas de la campiña se sitúa

40. V. MUQTABIS, *op. cit.*, pp. 157, 193, 267; F. HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana», *Al-Andalus*, XXXII, 1967, pp. 97-119.

41. R. POCKLINGTON, «El emplazamiento de Iyi (h)», *Sharq al-Andalus*, 4, 1987, p. 198.

42. Razi; E. LEVI-PROVENCAL, «Description de 1'Espagne d'Ahmad al-Razi», *Al-Andalus*, XVIII, 1953, p.80.

43. M. de EPALZA, «Funciones ganaderas de los albacares en fortalezas musulmanas», *Sharq al-Andalus*, 1, 1984, pp. 47-114; y M.J. RUBIERA MATA, La taifa de Denia, Alicante, 1985, p. 33.

desde los tiempos de Roma entre 10 y 11 metros, pero en los campamentos romanos, según García y Bellido, la altura de sus murallas fluctuaba entre 3 y 4 metros; es decir, se trataba de muros obstáculos en hábitats poco estables. Se recuerda que los antemurales o barbacanas tenían esa misma altura, de 3 a 4 metros como mucho y que las puertas de éstos generalmente no tenían hojas para cerrar o abrir; son puertas sin mochetas. Esta modalidad se ve en el castillo alicantino de Ambra y en barbacanilla de la atalaya de los Rastros en las afueras de Badajoz, de época almohade. Al paso de esto se debe contar con que la ciudad campamento o militar de Vascos tiene muros de sillares y tapial que no suben más allá de los 4 ó 5 metros, y en la muralla de tapial de la Hoya de Almería la altura se establece en cinco metros como mucho. Los muros de Sharq al-Andalus, descontadas las torres atalayas con altitudes entre 13 y 20 por imposición almohade, eran casi siempre bajos, murallas obstáculos, señalizadoras del terreno acotado del castillo de la cumbre, las que, además, tenían su adarve y merlonado, entre otros casos el albacar del castillo murciano de Pliego. Por tanto, la función al unísono de albacar, refugio de ganado y muralla de protección militar a los efectos humanos era un hecho incontestable. La ausencia de construcciones en los albacares y también de restos cerámicos no lleva el tema a exclusivizarlo como territorio ganadero, porque se dan muchos casos con esas mismas ausencias pero con muros de adarves y merlones; y por lo general la población que va al albacar a ponerse a salvo no lo hace con carácter permanente, sólo temporalmente. Existen despoblados andalusíes de cierta envergadura y renombre en cuyos arrabales bien poblados han desaparecido por completo los restos de las casas simplemente porque fueron construidas con piedra y barro disimulado con capas de estuco, todo muy deleznable.

A título de propuesta, el término albacar o albacara muy de uso cristiano como denominación de territorio anexo del castillo o hisn, a veces de ciudades, pudo ser sustituto o sucedáneo del árabe "qawraya" y quizá también de "suluqiya"; el primero a juzgar por su uso cristiano -coracha- en mi criterio con varias acepciones, entre ellas corral o corralón del castillo, naturalmente amurallado. Y Suluqiyat -suluqia, suloqia, saloquia o Ceoquia- con acepción quizá de torre principal (en Pedro de Alcalá), y también espacio principal anejo o barbacana (Eguilaz y Yanguas), con menciones de esos probables significados en Ceuta árabe del siglo XV, según al-Ansari, Almenara o Celoquia en el castillo de Sagunto, torre de la alcazaba de Silves y en Toledo mención de sinagoga de Suloqia. Acepción probable de suluquia es torre albarrana que se desconoce en Sharq al-Andalus, exceptuada una del castillo de Corbera estudiado por Bazzana[44] y probablemente otra almohade de las murallas de Murcia, cuya lápida fundacional leída y comentada por Levi-

44. A. BAZZANA, «Elements d'archeologie musulmane dans al-Andalus: caracteres specifiques de l'architecture militaire arabe de la region valencianne», *Al-Qantara*, I, 1989, pp. 339-363.

Provençal da su altura de hasta 20 metros, propia como se vio de atalayas pero no de torres normales de murallas, con altitud máxima de 13 metros como mucho.

MATERIALES Y PROCEDIMIENTOS CONSTRUCTIVOS

Respecto a los materiales y procedimientos constructivos en Sharq al-Andalus, tras estudios de Torres Balbás, los míos, los castilleros de Azuar Ruiz, de Guichard-Bazzana-Cressier, Segura i Martí, Torró i Abad, Menéndez Fueyo y otros, la arqueología se encuentra prácticamente en un callejón sin salida para el tramo de los siglos IX, X y XI. Fábricas y procedimientos son híbridos, mixtos, ambiguos, con predominio del tapial o tabiya y muros encofrados a los que se asocia la mampostería de fajeado muy regular, horizontal y de la altura de un canto normal de 0,20 a 0,25 metros aproximadamente, con lajillas o sin ellas como verdugadas niveladoras por lo general como zócalo de la tabiya. Así se dan tres procedimientos básicos. Uno, la tabiya con mechinales; dos, superposición de mampostería y tapial -encima-; tres, muro hormigonado sin mechinales con paramento de leve estucado en los que ha quedado impresa la huella de las tablas del encofrado. Son tres procedimientos que lejos de ser autóctonos de Sharq al-Andalus tienen raíces ancestrales y se dan en todo el al-Andalus, que los recibió de la Antigüedad. La mampostería de fajeado regularizado, a veces con cantos inclinados, espiguilla o "espicatum", que algunos autores han calificado de beréber, se da mucho en la Marca Media desde el siglo X -provincias de Soria, Guadalajara y Cuenca-; en Levante se ve por vez primera en la Rabita de Guardamar, muralla de Elche paralela del Vinalopo, Orihuela -castillo-, muro de Cocentania sobre el cerro de la atalaya, y fortalezas de Aspe, Callosa de Segura y Castalla. En Andalucía se registra en Guadix -muralla de la población-, Gafiq, restos de muro dentro del castillo de Jorquera (Albacete), castillo de Alcaudete de Jaén y Vilches; debió darse en lo primitivo de Ronda. Almorávides y almohades siguieron utilizándola en el Magreb, castillo de Amergó, muralla de Taza, ribat de Tit, despoblado de Dchira; y en Andalucía en proporciones y lugares muy variables. Así, al margen de las construcciones cristianas, al-Andalus tuvo como propias murallas de fajeado estrecho bien regularizado con cronología inicial en el siglo X y el XI.

Los tapiales registran en Sharq al-Andalus las modalidades siguientes. Tapial con mechinales con las agujas metidas en obra no más de 0,50 metros de profundidad. Usualmente la tapia tiene gran proporción de canto grande sobre todo en fortalezas o murallas junto a un río -Elche, muralla junto al río de Orihuela con la torre hexagonal Emberergoñés, Castillejo de Murcia, Chelva, Elda-, añadiéndose muros de la provincia de Jaén, Segura de la Sierra, Hornos, Iruela, Santiesteban. Sobresalen por su reciedumbre los muros de las torres de Aledo, Villena, Mariola, aljibe del castillo de Orihuela,

muralla de Játiva y la de Murcia, los que por semejante consistencia se asocian a murallas del castillo de Baños de la Encina, restos de muros de Quesada, muro del interior del castillo de Segura de la Sierra, restos de muros del Albaycín de Granada y parte inferior de la muralla norte de la alcazaba de la Alhambra, muralla del Vacar de Córdoba, restos muros de Baza y muralla urbana de Guadix. Se podría hablar en todas esas fábricas de tapiales hormigonados. Otra modalidad, paramentos de 15 a 20 metros de espesor de consistente textura y estucado el exterior, con tierra prensada en el núcleo -Monteagudo, muralla de Sagunto, castillo de Tabernas (Almería) y torres de Fez Jdid-. Por último, tapiales sin mechinales a la vista, en Monteagudo y el Castillejo de Murcia y en la muralla de esta ciudad de la parte de la puerta de Santa Eulalia. Los orígenes se adscriben a lo romano -Ampurias y Volúbilis-; García y Bellido dice que campamentos romanos de la parte de Soria y Sigüenza tenían defensas de tierra con foso delante; califal, en Pla d'Almatá, Vascos, Baños de la Encina, el Vacar de Córdoba, murallas del siglo IX de Badajoz y Toledo, según las crónicas árabes, murallas de Fez del siglo X, según al-Mugaddasi, murallas del Albaycín de Granada y zona inferior de la muralla norte de la alcazaba de la Alhambra.

El hormigón o mortero sin mechinales y con huellas a veces de las tablas horizontales en el paramento estucado, encofrado, es registrado en torres de la muralla urbana de Alpuente, en Chelva, Chera y castillo de Olocau, Bairen, junto a Gandía, y Alcalá de Montserrat, entre otros ejemplos; tiene precedentes en muros del siglo X-XI de las Marcas Superior y Media: muralla del castillo principal de Calatayud, torre del castillo de Daroca, torre de Alcalá la Vieja (Alcalá de Henares), Torre Vieja de la alcazaba de Badajoz, torres de Segura de la Sierra y de Hornos, y castillo de Tiscar (Jaén). En Córdoba, en el núcleo de puentes y acueductos califales así como albercas en el camino de Córdoba a Madinat al-Zahra. La superposición de mampostería, zócalo y tapial está representada en los castillos de Orihuela, Callosa de Segura, Aspe, Alpuente, la Mola, Cortes de Pallás, Calahorra de Elche, Castalia de Castellón, Busot, Castalla de Alicante, Ricote, Mula, Alcalá de Benisili, castillo de Cieza, muralla urbana de Aledo y, según las crónicas árabes, en Valencia. En esta ciudad han aparecido lienzos de muralla con mampostería con zarpas en la base y tapial de mortero encima con enlucido blanco[45]. Se ven paralelos en muralla de Velefique y Huebros (Almería); atalaya de Toya, en Jaén; castillo de Alora y recinto de Salia, en Málaga; castillos de Montemolín y Reina, en Extremadura; recinto de Gafiq, en Córdoba, y Albalate, de Cáceres. Se remontan los orígenes a Ampurias y Volúbilis, pasando por el periodo omeya, donde el zócalo es de sillares -Pla d'Almatá y

45. R. SORIANO SÁNCHEZ y J. PASCUAL PACHECO, «Aproximación al urbanismo de la Valencia medieval», *Urbanismo medieval del país valenciano*, Madrid, 1993.

Vascos-, sin descartar Sijilmasa, en el Sur de Marruecos, con zócalo de piedra y encima ladrillos secados al sol que con el tiempo sería tierra. Las murallas más resistentes de tapial hormigonado a veces no precisan de zócalos de piedra o mampostería, desde lo califal, con ejemplos en Baños de la Encina y en el Vacar de Córdoba.

A todos esos procedimientos constructivos de clasificación no siempre coincidentes en distintos autores o tratadistas actuales, se suman los siguientes recursos. I) Sillares simulados al exterior de murallas de tapial: castillos de la Mola, Villana -torre-, castillo de Cortes de Pallás, Elda y otras torres atalayas con los paramentos muy desgastados, como la primitiva torre del castillo palacio de Forna. Hacen acto de presencia en el castillo de Baños de la Encina, el Vacar de Córdoba y todo lo almohade del Magreb, murallas y torres de Sevilla, castillos y fortalezas del Algarbe portugués, Extremadura y castillos onubenses; por último muralla almohade de la alcazaba de Túnez. 2) Zarpas al pie de las torres: torre de Aledo, Mariola, Monteagudo, el Castillejo de Murcia, castillo de la Luz de Murcia -tres zarpas superpuestas-, Alhama de Murcia, atalayas de Valencia y Alicante, la gruesa de Forna con múltiples zarpas; Valencia y Chera de Valencia. Arranca su uso en castillo de Baños de la Encina y el Vacar de Córdoba, murallas del Albaycín de Granada y muralla norte de la alcazaba de la Alhambra, generalizándose en lo almohade de Rabat y Marrakech y fortalezas del sur de Portugal, Extremadura, Sevilla y Huelva; siguen en la Alhambra. Los muros omeyas de piedra se distinguían por el uso a veces abusivo de zarpas superpuestas, con progresiva ascensión desde los cimientos, nunca con la pendiente o rampilla que se vio en torres de Ifach. 3) Talud muy prolongado al pie de las torres: no se ve en Sharq al-Andalus; eran usuales en torres almorávides-almohadas de Rabat y Marrakech; y es probable que los almohades añadieran talud a las torres califales del castillo de Tarifa. 4) Líneas hendidas en zigzag en paramentos estucados, exteriores o interiores; en Levante se ven en interior de torre del castillo de Olocau, algunos aljibes alicantinos y valencianos, como el del castillo de Confrines, interior de la torre de Benifallim. Aparecen ya en el castillo de Baños de la Encina, muralla del primer recinto de la alcazaba de Almería, castillo de Piñar, muralla de Taza y muros del Afrag de Ceuta y en Belyunes. Respecto a orígenes, los usaron los romanos dejándose ver en muralla estucada de Lixus y en muro de Astorga (León). 5) Sillares o sillarejo bien escuadrados en las esquinas de torres de mampostería de fajas horizontales reguladas: sólo registrado en torres del castillo de Orihuela con paralelo en el Alcázar almorávide de Marrakech, recinto almorávide-almohade de Dechira y alcazaba de Gnaoua, en Marruecos. 6) Saeteras de debajo de los merlones: muralla del castillo de Castalla y Alcalá de Benisili. Aunque pudieron existir en el castillo de Baños de la Encina fueron los almohades los que las pusieron en vigor a esa altura en todo al-Andalus y en el Magreb. No aparecen merlones de cuño almohade con intervalos formando en la base dos rebajes curvos a los extremos y prominencia redondeada en medio, pero

según viejas descripciones de las murallas de tapial de la población de Cocentaina, en el llano, pudo haber aquí ese tipo de merlón. 7) Torres hexagonales: una en la muralla junto al río de Orihuela -torre Embergoñés- y otra en la muralla urbana de Alpuente, y la del castillete de las Navas de Tolosa; con precedentes en Marrakech, Fez y Rabat, tal vez la torre de Santo Tomás de Sevilla. 8) Torrecilla doble formando ángulo recto en la esquina de murallas: castillo de Monteagudo y el Castillejo de Murcia, con paralelo en el castillo cordobés de Azur; se ha señalado como precedente el palacio preislámico de Pla de Nadal, en Valencia. 9) Mampostería de fajas estrechas regularizadas con verdugadas de ladrillo: caso único en zócalo de muralla de tapial de Murcia, con paralelo en lienzos de las cercas almohades de Andújar y Jerez de la Frontera, y torre añadida a la muralla urbana de Guadix. Este tipo de mampostería se da en las alcazabas de Málaga y Badajoz, además de Niebla y castillo de Aroche, torre de Alcalá de los Gazules (Cádiz) y la Alhambra. 10) Agujeros en los muros, inclinados hacia afuera y circulares, pudiéndose identificar como buhedera, lanzaderas para derramar líquidos, según se ven en la barbacana conservada de Sevilla, castillo de Planes de Alicante y muralla de Valencia; esos orificios los detectó Azuar en muralla del castillo de Orihuela, aquí quizá como recibo de maderos de adarve o cadalso leñoso interior improvisado que se ve en torres huecas almohades de Rabat y se encuentran en algunas torres atalayeras de la parte de Almería; se ven también en la barbacana del castillo toledano, cristiano, de Almonacid. 11) Indiscutible es la imposición en Sharq al-Andalus por los almohades de antemurales, puertas en codo y torres albarranas; los primeros en los castillos de Ambra, Planes, Perpusent; la puerta en codo en esas mismas fortalezas y la albarrana quizá en las murallas de Murcia, además del castillo de Corberá. 12) No se registra en Sharq al-Andalus torres de tapial con esquinales de ladrillos usuales en la Andalucía occidental y en Extremadura. 13) Muros inclinados, modalidad que se deja ver en torres del castillo de Orihuela y algunas torres atalayas alicantinas.

De toda la anterior descripción a título de inventario provisional lo único que se pone de manifiesto es que Sharq al-Andalus participó en su amplia trayectoria árabe de las mismas modas edilicias y arte poliorcético de todo al-Andalus, por lo que habría que desechar de toda esta zona la tesis muy consensuada hasta ahora de arquitectura autóctona. Son contadas las fortalezas andalusíes que tienen el sello de piedra omeya tipo Córdoba o Madinat al-Zahra, sin duda por razones económicas suplidas por una arquitectura provincial o popular de gremios o tribus. La mampostería de fajas estrechas y bien reguladas, con cantos a modo de pseudotizón enhiestos o inclinados, contando con los paralelos enunciados, pudiera llevarnos a la transición de los siglos X y XI. Los tapiales y la obra mixta de mampostería y tapial es cierto que acusan facturas almohades refrendadas muchas veces por citas en las crónicas árabes y restos cerámicos a pie de obra, pero esas técnicas constructivas debieron de darse en la etapa omeya, contribuyendo a

reforzar esta creencia la ausencia de sillería formal de cuño califal cuando al parecer los mandatarios omeyas tratan de poner orden en Levante; es posible que las rebeldías continuas de la zona llevaran a aquéllos a desmantelar determinadas fortalezas, causa de la pérdida o erradicación de hábitats importantes, cual es el caso de medina al-'Askar.

En la ya vieja contienda de tapial almohade y tapial omeya lo único que queda como testimonio para debatir en pro del segundo es la fortaleza de Callosa de Segura y la de Orihuela, bien planteadas o intuidas en estudios de Azuar, además de la recia contextura de los tapiales de las torres de Aledo, Villena, Mariola, Penáguila y muralla de Játiva, donde como caso excepcional aparece una torre semicircular de tapial, a imitación de las tres de la muralla del Albaycín de Granada; también hay torre redonda de tapial en las murallas de Tremecén, de época meriní. Queda probado que la altura de la tapia es la misma en las etapas omeya y almohade, en torno a los 0,85 metros, y esa misma uniformidad se da en los sillares fingidos. No es rasgo diferenciador que un tapial tenga 0,80-0,85-0,90 e incluso 1 metro. Quizá algunas tapias entre 0,60 y 0,80 registradas en contados casos -Granada y provincia de Alicante- sean síntomas de mayor antigüedad. En todo al-Andalus y el Magreb la tapia es uniforme con ese breve escalonamiento de guarismos advertido en otras regiones. La asociación tapial y torre de hasta 20 metros de altura es síntoma seguro de "almohadización". La postura más lógica es que los castillos de Sharq al-Andalus mencionados en Ibn Hayyan, al-Udri e Idrisi serían desde el siglo X de tapial o de mampostería y tapial, con una gama de fabricación que Bazzana clasifica en tres apartados: tabiya de tierra, tabiya de mortero y tabiya de piedra.

Esto fue así en Sharq al-Andalus dándose larga pervivencia de la tabiya y el encofrado, al igual que en el resto de al-Andalus -y en el Magreb-, desde la etapa omeya sobrepasando la línea de la reconquista, pues los mudéjares, remodeladores de muchos castillos árabes, no disponían de otros procedimientos constructivos a la vista; con los cristianos se reanima el sillar y el sillarejo por lo general apaisados.

CONCLUSIÓN

Volviendo al punto de partida de este trabajo, personalmente me inclino a prestar más atención a Mascarat que a Ifach desde el punto de vista castrense oficial, gubernamental o estatal. Sobre la supervivencia en esta zona alicantina del término Calpe en lugar de Mascarat, la sospecha lógica es que el primero es de origen clásico o romano bien enraizado y posterior o árabe el segundo, implicando aquél vieja y amplia territorialidad mientras Mascarat, como dijimos, sería residual topónimo de tierra adentro. Tal posición dentro de la Marina alicantina y apartado de la vieja Vía Augusta ha extrañado a historiadores de los últimos lustros. De todas formas en toda esta

tierra, entre Toix e Ifach se puede hablar de transacciones demográficas o población errática en una y otra dirección. De momento, a mi entender, son expresiones árabes, quizá clásicas o latinas arabizadas, Qalb y Mascara; matizando, respecto a la segunda, que los árabes pudieron en ocasiones llamar al-Askar a viejos campamentos en desuso desde época tardorromana. De otra parte no debería verse en la voz al-Askar levantina expresión de un lugar único, ya que se trata de un término que se repite a veces en una determinada región o comarca, empezando por Ifriqiyya, donde se repite tres veces, en Huesca dos, una en Zaragoza, otra en la desembocadura del Ebro; en Levante medinat al-Askar -cora de Tudmir- y aquel Alasquer próximo a Valencia: no veo razones de peso para pensar que se trata de uno mismo. Por último, al-Muqqggadasi dice que en la ciudad de Sijilmasa (Marruecos), fundada entre los siglos VIII y IX, había en el centro fortaleza llamada al-askar con mezquita y palacio del emir dentro, lo que confirmaría lo de una ciudad llamada al-Askar en la cora de Tudmir o Umm al-Askar. De todas estas reflexiones pudiera inferirse que al-Askar sería en el caso alicantino lugar de acampada fronterizo y de montaña en el límite de las coras de Valencia y Tudmir, quizá de época califal, que en ningún caso cabe confundir con el despoblado del istmo del Peñón de Ifach, cuyas murallas y torres en mi criterio son cristianas o mudéjares sin descartar que allí hubiera hábitat musulmán a continuación del ibérico romano o del siglo V-VI por sólidas razones derivadas de la naturaleza rocosa del peñón configurado como fortaleza natural. Pero esta avanzadilla rocosa metida en el mar, sometida a las envestidas de los piratas del Mediterráneo en todo tiempo, arrojó un hábitat de sobresaltos continuos y paralización, la última registrada a lo largo del siglo XV, dando lugar a la fundación en la siguiente centuria del fuerte del actual Calpe.

Respecto al dilema de los dos Callosa alicantinos, abundando en la hipótesis al-Askar = Callosa d'En Sarrià, ciudad e iqlim, parece lógica frente al-Askar = Callosa de Segura, por quedar esta localidad dentro del iqlim de Murcia o quizá del iqlim de Orihuela propuesto por Molina López; siendo así este Callosa estaría de siempre eclipsado por Orihuela como lo estuvo en la dominación cristiana, a partir del año 1298 en que se menciona el lugar por vez primera; el Callosa de Ensarría, como se vio, se cita en 1264, así como en su término la alquería de Muscayra.

Post Scriptum

Referente al término "Mascarat", en Sevilla, región de Gines, se localizan un "Mascarat" y una cuesta llamada "Macareta". Con manifiesto retraso me entero de dos básicas y concluyentes aportaciones que proporcionan M.J. Rubiera / Mikel de Epalza: en al zona de Callosa d'En Sarrià una "Serra d'Alaskar (1276) y una alquería llamada "Beniascher (1244) = Bina'Askar = Bani'Askar. Añaden dichos autores: el topónimo Mascarat se parece sospe-

chosamente al árabe ma'askara, "campamento" (con lt final por influencia del catalán y de la leyenda del "enmascarado") como para que no lo juntemos a los dos topónimos anteriores". (*Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, Alicante, 1985, pp. 43-51).

RESUMEN

Estudios y reflexiones arqueológicas sobre el Peñón de Ifach de Calpe (Alicante), con restos de muralla y torres de los siglos XIII y XIV, y la voz árabe al 'Askar que las Crónicas árabes del siglo X aplican a una ciudad campamento (Madinat al 'Askar). Se insiste en la tesis de M.J. Rubiera / M. de Epalza y otros autores que sitúan esa ciudad en la amplia comarca del actual Callosa d'En Sarrià, donde se registran topónimos cristianos (s. XIII) derivados de al 'Askar árabe del siglo X. En esa comarca se encuentran restos de cerámica vidriada tipo califal.

ABSTRACT

Archaeological studies and reflections above Ifach Rock at Calpe (Alicante) with walls and towers remains of the Thirtteen and Fourteen centuries, and the Arab Voice al 'Askar which refering to the Tenth century islamic chronicles are identified with a town-camping (Madinat al 'Askar). According to M.J. Rubiera / M. de Epalza and other authors' thesis, I insist on the idea that madinat al 'Askar is a wide district of the present village Callosa D'En Sarrià. Here appear islamic glazed ceramics remains of the Tenth Century and also Christian place-names (XIII C.) derived from the islamic al 'Askar.

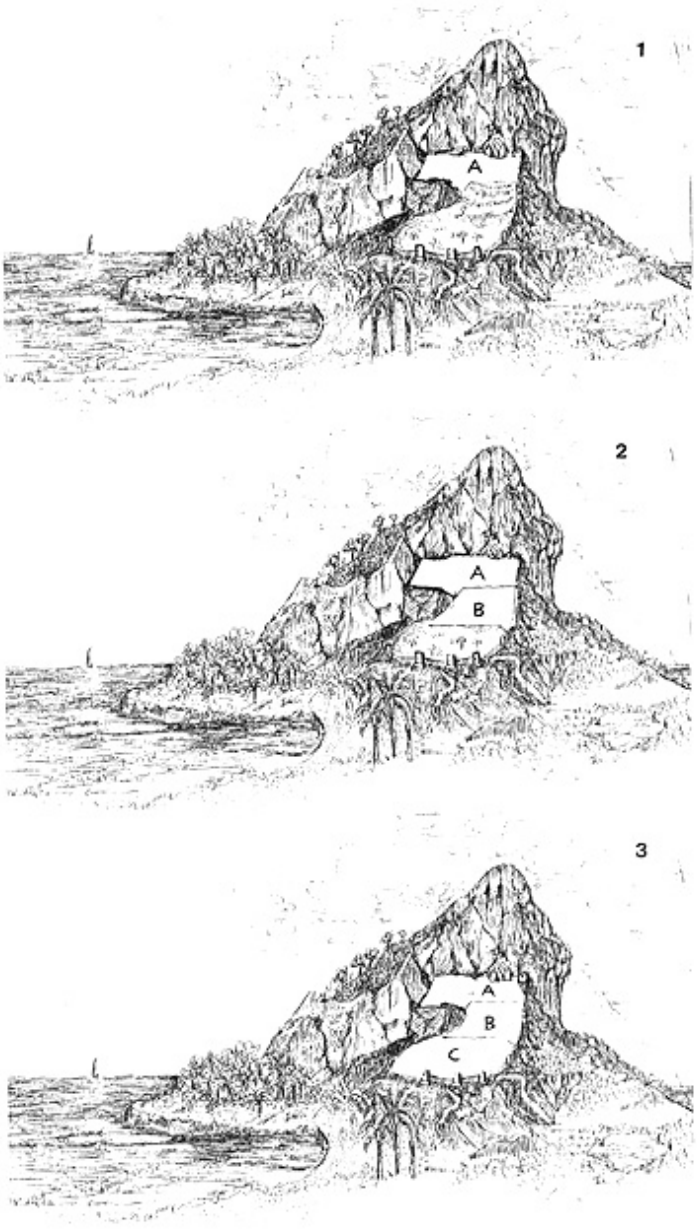


Fig. 1. El Peñón de Ifach. Supuesto proceso de población. 1. Hábitat A: ibero-romano-bizantino; 2. Expansión árabe en B; 3. Nueva expansión en C. En la repoblación cristiana se acotaron con muros los recintos A, B y C. Apuntes de B. Pavón.

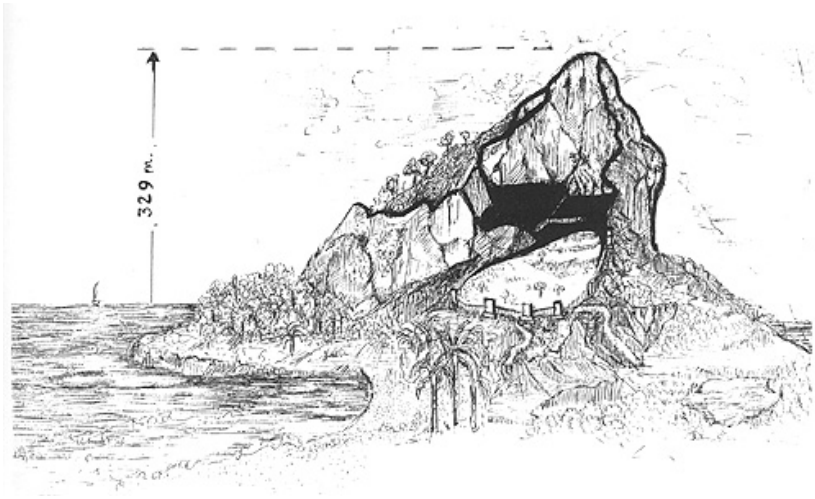


Fig. 2. El Peñón de Ifach. Subrayado en negro las partes inaccesibles o de defensa natural. Apunte de B. Pavón.

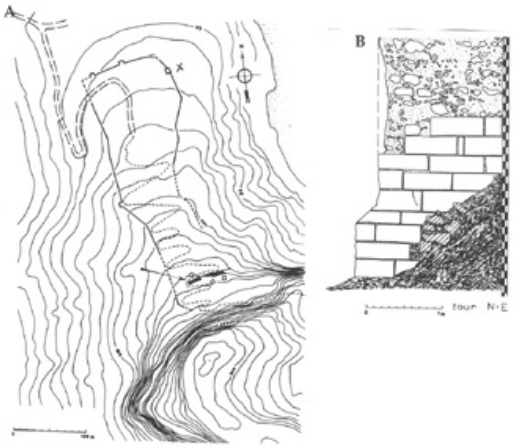


Fig. 3. A. Plano de Bazzana del istmo del Peñón de Ifach; B. Torre (en el plano X), según Bazzana.

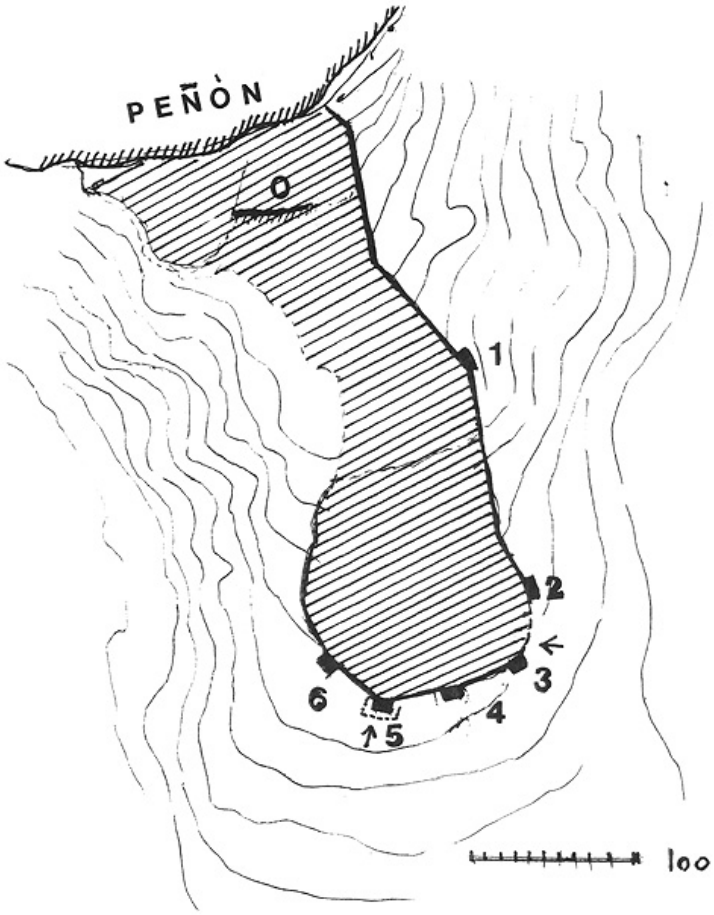


Fig. 4. Muralla del istmo del Peñón de Ifach; reutilizado el plano de Aranegui-Bazzana, con supuestas puertas añadidas entre las torres 2 y 3 y en la torre 5. Las torres nuevas añadidas son la 2 y la 5; la 6, estudiada por Bazzana, tiene sillares en la base y encofrado en la parte superior. La muralla O, localizada como preislámica en excavaciones y prospecciones anteriores a Aranegui-Bazzana.

Fig. 5. El Peñón de Ifach, según Laborde; con restos de muralla y torres del istmo.

Fig. 6. Localización de "al-Askar". 1. Madinat al-Askar de Alicante; 2. Alasquer de Valencia; 3. Al-Askar del delta del Ebro; 4. Campamentos estables de Pla d'Almata y Alguaire (Lérida); 5. Al-Askar, por Jaca, y al-Askar (angascara), en Huesca; 6. Olite (Navarra); 7. Almazcara (León); S. Masqaraque (Toledo); 9. Talavera y despoblado de Vascos (Toledo); 10. Supuesto emplazamiento de Saktán (Cáceres). X. Campamento al-Askar de Zaragoza.

THE "MUDEJARS" OF SICILY AND HUNGARY

Robert I. Burns, S.I.[*]

Muslims organized as free men, not slaves, lived under European governance as semi-autonomous communities in medieval Iberian countries for countries. At the opposite end of the Mediterranean, other Muslim communities endured crusader governance in the Levant. The two situations were unequal, however, as Benjamin Kedar has explained[1]; the crusader governance was brief and precarious, with few resident Europeans and in an antagonistic Holy War framework. For an analogue or term of comparison with Spain's Mudejars, the historian looks rather to Sicily and Hungary.

Neither of those two areas has received its due attention, though promising work is currently going forward in each. For Sicily Henri Bresc has revived interest with his seminal addres in 1979, «Mudejars of the Crown of Aragon and Saracens of Norman Sicily: The Problem of Acculturation»[2]. Then in 1990 David Abulafia presented an intensive and revisionist study of the decline of Sicily's Mudejars and the transformation of then society in his «The End of Muslim Sicily»[3]. Now a student of Abulafia, Julie Taylor, is completing at Cambridge University in England an archival dissertation on the Lucera colony, the community established by Frederick II Hohenstaufen whan he expelled some 20.000 Muslims from Sicily to isolate them and bind them to the soil.

When James M. Powell of Syracuse University in New York was planning his pioneering work on *Muslims under Latin Rule 1100-1300* in 1990, he found it impossible to persuade any Hungarian scholars to contribute a study on then region; they felt the topic there was as yet too undeveloped in

* U.C.L.A. (U.S.A.).

1. KEDAR, «The Subjected Muslims of the Frankish Levant», in *Muslims under Latin Rule 1100-1300*, ed. James M. Powell (Princeton: 1990), pp. 135-174.

2. BRESC, «Mudejars des pays de la couronne d'Aragon et Sarrasins de la Sicile normande: le problème de 1'acculturation», in *X Congreso de historia de la corona de Aragón*, 3 vols. (Zaragoza: 1979-1982), II, pp. 51-60.

3. In *Muslims under Latin Rule*, pp. 103-133.

its scholarship. Now however Hungary's Muslims have found a young scholar of their own. Nora Berend submitted her doctoral dissertation at Columbia University in New York in 1996 on «Non-Christians in a Medieval Frontier Society: Jews, Muslims and Pagans in Thirteenth-Century Hungary», as yet unpublished. Professor Berend is currently at St. Catherine's College at Cambridge University in England; she has just published an article on the regulation of clothing for non-Christian minorities in thirteenth-century Hungary, which affords some taste of her findings on Muslims there[4].

The article's topic is tangential, as dealing with clothing-signs, and general as dealing with Jews, Muslims, and specially Cumans. Its data on Muslims nevertheless catch the eye. All these minorities amounted to less than ten percent of the population in thirteenth-century Hungary. Muslims had been present at the eleventh-century beginnings of the Christian kingdom and had continued to immigrate. We have no charter of privileges for the Muslims, as we do for the Jews; but "these Muslims lived in their own communities and had a collective status, which included rights and obligations". Indeed, their "Legal status did not differ radically" from Christian groups, since the general populace was fragmented into idiosyncratic custom-law units. At least a considerable portion of Muslims assimilated, in clothing and in shaving their beards, to the Christian pattern.

Ecclesiastical complaints indicate clerical concern with the "too favorable status" of Muslims and Jews here, with a general co-mingling. In the thirteenth century they were not the target of organized conversion, though the Cumans were so targeted. For a brief period "at the turn of the eleventh and twelfth centuries, the forced conversion of Muslims became a preoccupation of certain kings", with each Muslim village required to build a church; but that was an anomaly. Papal efforts to impose a red circle to be worn on each Muslim's breast never acquired backing from crown or populace, and never went into effect. Muslims could be found in trade, agriculture, the army, and royal officialdom. They seem to have been as integrated into the Hungarian populace as was possible without the essential religious conversion. Nevertheless these Muslims became "completely converted and integrated by the mid-fourteenth century, without any visible struggle", a phenomenon facilitated by "their becoming increasingly isolated from their coreligionists abroad"[5].

4. Nora Berend, «Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: The Regulation of Non-Christian Clothing in Thirteenth-Century Hungary», *Revue Mabillon*, n.s. 8 (t. 69) (1997), 155-176.

5. *Ibídem*, quotes from pp. 158-163, 167, 173-175.

Students of Arago-Catalan Mudejarism are especially interested in the Sicilian model, since that region became part of the wider sphere of the Crown of Aragon from 1285. But the same scholars should have a special interest in Hungary because King Jaume's queen Yoles or Violant (1216-1251) was the daughter of King Andrew II of Hungary, her baptismal name being Andreua. From her marriage to Jaume in 1235 her influence on his person and policies was notable, as he himself describes in his autobiographical Llibre dels feyts. At the culminating sieges of Valencia city and especially Játiva, arguably the two most triumphant moments of his life, Violant was his main counsellor and support. Jaume himself had little experience with Muslims until his military adventures began, while his Hungarian wife had grown up in a society and a court familiar with and congenial with a native Muslim population. The king's actions and policies should be reexamined in light of what we are now learning about this Hungarian background.

ABSTRACT

Bibliographical remarks about the main trends of recent research on islamic communities living under christian governance in Sicily and Hungary. Its concern to those who are interested in Arago-Catalan Mudejarism.

Key words: Mudéjar, islamic minority Sicily, Hungary, Bibliography.

RESUMEN

Los mudéjares de Sicilia y Hungría. Comentario bibliográfico acerca de los últimos avances de la investigación en torno a las comunidades islámicas que viven bajo gobierno cristiano en Sicilia y Hungría en la Edad Media. Interés para los estudiosos del mudejarismo catalano-aragonés.

Palabras clave: mudéjar, minoría islámica, Sicilia, Hungría, Bibliografía.

Sección
Moriscos

"*PER SALVAR LA SUA LEY*". HISTORIA DEL LEVANTAMIENTO, JUICIO Y CASTIGO DE LA VILLA DE BENAGUACIL CONTRA CARLOS V (1525-1526)[1]

Juan Francisco Pardo Molero[*]

Cuando Carlos V ordenó la conversión forzosa al cristianismo de todos los musulmanes valencianos, los de Benaguacil fueron los primeros en oponerse por las armas. Se fortificaron tras sus murallas y aguantaron durante varios meses los requerimientos que se les hicieron para cumplir las órdenes imperiales. En un clima de exaltación religiosa, la fidelidad a la religión ancestral, el aferramiento a privilegios otorgados por reyes cristianos y violentas disputas entre los musulmanes que allí se dieron cita presidieron la vida de la aljama cada vez más asediada por las autoridades cristianas. Finalmente, en enero de 1526 se envió un ejército contra ellos con la misión de sojuzgarlos. La historia de la rebelión de Benaguacil es la de la difícil aplicación de una medida autoritaria dictada por razones políticas que se compadecían mal con realidades jurídicas y sociales. Una aplicación que puso en movimiento los recursos gubernativos y militares de un reino del Renacimiento, en el que se representó la ceremonia de la fidelidad a la Corona y la de la fidelidad a la fe.

LA CONTROVERSIA DEL BAUTISMO. LA CONVERSIÓN GENERAL

La conversión de sus vasallos musulmanes al cristianismo fue una controvertida pero meditada decisión de Carlos V. En el reino de Valencia la convivencia entre las comunidades cristiana y musulmana se había deterio-

* Becario posdoctoral. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1. Este trabajo se ha realizado contando con una beca postdoctoral del Ministerio de Educación y Cultura.

rado hasta el punto de que en 1521 los agermanados, cristianos todos ellos, obligaron a amplios grupos de musulmanes a bautizarse. El Emperador lo aprovechó como pretexto, y decidió extender el bautismo a todo el reino, y a los demás de la Corona de Aragón. Pero la conversión general respondía a unos planes políticos más amplios. Carlos V aspiraba a edificar su hegemonía sobre la idea de una Cristiandad unida contra el Islam, particularmente contra su máxima encarnación, el Imperio turco. El cálculo político se impregnaba de fervor religioso en un mundo receptivo a las ideas proféticas y milenaristas. Pero a la dignidad y contenido de tal programa imperial convenía antes que nada acabar con el Islam que anidaba en los propios reinos. Con ese fin, la diplomacia del César consiguió del papa Clemente VII una bula que lo desligara de los juramentos que había prestado de permitir a los musulmanes de la Corona de Aragón que siguieran en sus reinos. Los planes imperiales tenían luz verde.

Para empezar, Carlos V, auxiliado muy estrechamente por el inquisidor general Alonso de Manrique, planteó la cuestión de si los bautizados por la fuerza en 1521 debían ser igualmente forzados a seguir en la Iglesia. Después de minuciosas investigaciones en el reino de Valencia, una junta de teólogos reunida en Madrid a comienzos de 1525 dio una respuesta afirmativa. A continuación, el rey envió a un grupo de predicadores a las comarcas donde estaban aquellos involuntarios neófitos, para que les predicaran el Evangelio y los condujeran al redil. Un motín de los nuevos cristianos en la sierra de Bernia estuvo a punto de dar al traste con la misión, pero con una mezcla de clemencia y rigor, la situación volvió al orden. Por fin, a fines del verano de 1525, Carlos V anunció sus intenciones: convertir a los demás musulmanes del reino, esto es, a los que no habían sido bautizados por el furor agermanado[2]. Una serie de pregones y órdenes reales fueron cercenando,

2. Todo el proceso, desde el bautismo forzoso a la predicación y la conversión, fue contado ya en el siglo XVII por Gaspar ESCOLANO, *Década primera de la historia de Valencia. Libro X*, Valencia, 1611 (existe edición facsímile de toda la obra, en seis volúmenes, Valencia, 1972; el *Libro X* corresponde al t. VI). A principios de este siglo se ocuparon del asunto el valenciano Pascual BORONAT y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, 2 vols., Valencia, 1901, t. I, pp. 127-151, y documentos en las pp. 401-417, y el americano Henry-Charles LEA, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, publicado primero en inglés en 1901, y editado en castellano en Alicante, en 1990 (precedido de un estudio preliminar por Rafael Benítez). Más modernamente han tratado de ello, entre otros, Eugenio CÍSCAR PALLERÉS y Ricardo GARCÍA CÁRCEL, en *Moriscos i agermanats*, Valencia, 1974, y Agustín REDONDO, en el capítulo V de su libro *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*, Ginebra, 1976. Pero los trabajos más completos, con las interpretaciones más acertadas, son los de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares en 1521», en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 22 (1996), su breve síntesis de toda la cuestión morisca, en «El problema morisco», en *Anales Valentinos. Revista de Teología y Filosofía*, 24 (1997), y su monografía inédita *Política y moriscos en tiempo de Carlos V y Felipe II. La importancia de los mecanismos de toma de decisión y el papel inquisitorial en la política morisca de la monarquía*, s.f.

durante el otoño de 1525, las antiguas libertades de los musulmanes valencianos[3]. Éstos, conforme vieron llover sobre sí aquel torrente de intimaciones, intentaron que escampara enviando al Emperador una legación de las aljamas, a fin de conocer sus verdaderas intenciones, tratar de disuadirle o, al menos, de suavizar las condiciones de la conversión[4]. Entre las primeras órdenes de Carlos V y la partida de los embajadores transcurrieron cerca de tres meses, un intervalo decisivo para que las aljamas decidieran sobre su futuro. Al principio, la sorpresa y la oposición fueron los sentimientos predominantes. Y se hicieron sentir en la populosa Benaguacil, villa de al menos doscientas casas, casi todas ellas musulmanas, a unos veinticinco kilómetros de la capital, en el Camp de Túria.

***

El Emperador había empezado por enviar al reino su determinación, desde Segovia, el 13 de septiembre de 1525: exhortaba a los mudéjares, a sus señores y a las demás autoridades del reino a la conversión de los primeros, y dejaba bien claro que tal era su voluntad, y que si no se cumplía se vería obligado a "proveerlo por otra vía"[5]. Por el momento esperaba atraerlos a la Iglesia con reiteradas predicaciones y restricciones de sus libertades, dejando sólo como último recurso la fijación de plazos para el bautismo o el exilio. Pero, como era de esperar, los señores de moriscos no acogieron con agrado la orden y entorpecieron los planes imperiales. El estamento militar envió un embajador a la Corte, el vizconde de Chelva, para protestar por la medida. El Emperador se encargó de desengañarlo[6]. Aun así buena parte de la nobleza y de los oficiales reales seguían sin creer que la voluntad real fuera inconmovible. Por eso, cuando a primeros de octubre el Gobierno valenciano comenzó a aplicar la letra de la orden, se incorporaron ciertos detalles. El día 4 los jurados de Valencia, señores de las morerías de Paterna y Benaguacil, decidieron comunicar en persona las órdenes a sus vasallos[7]. Pocos días des-

3. ESCOLANO, *Década*..., cols. 1.667-1.670.

4. *Ibídem*, col. 1.672; BORONAT y BARRACHINA, *op cit*., t. I, pp. 152-153; LEA, *op. cit*., p. 138.

5. *Ibídem*, col. 1.672, se inserta la carta a las aljamas. Uno de los primeros en reproducirla, tomada de Escolano, es Francisco FERNÁNDEZ y GONZÁLEZ en su *Estudio social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866 (hay reedición de 1985); las cartas a las aljamas, al estamento militar y al duque de Segorbe, sacadas de la documentación inquisitorial, las publicó Manuel DANVILA y COLLADO en *La expulsión de los moriscos españoles. Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Madrid, 1889, pp. 93-98; REDONDO, *Antonio de Guevara*..., pp. 244-245, da las referencias de las cartas a los oficiales reales y a los señores; véase también R. BENÍTEZ, *Política y moriscos*..., pp. 47-48.

6. REDONDO, *Antonio de Guevara*..., p. 246.

7. Según noticia tomada del Archivo Municipal de Valencia (AMV) por Salvador CARRERES ZACARÉS, e insertada en su edición del *Llibre de memòries de diversos sucessos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e regne de València*, 2 vols., Valencia, 1935, t. II, p. 803. Véase el

pués se proclamaron en la catedral los deseos imperiales, y "luego se hecha bando por la ciudad que digan los moros por escrito su voluntad dentro de ocho días, y los señores también, para que sobre sus respuestas provea Su Magestad"[8].

Es posible que esos pareceres se concibieran como argumentos que llevar al rey acerca de lo inconveniente de la conversión. Pero ese recurso no encajaba en los planes del César. Cuando se enteró de la maniobra, ordenó vivamente a la reina doña Germana, virreina de Valencia, que cesara toda dilación y no se dejara intimidar por nadie[9]. En realidad, aunque en Valencia se publicaban las órdenes, poco se hacía por cumplirlas. Como reprochó el Emperador a las ociosas autoridades valencianas, "parece que sólo se cumple con palabras". Pero esa situación no podía prolongarse indefinidamente, pues las órdenes reales eran cada vez más perentorias. El plan del rey era apremiar cada vez más a los musulmanes para que se convirtie-

acuerdo del Consell Secret en AMV, Manuals de Consells, A-61, f 360v: dos jurados acudirían ante ambas aljamas "a presentar unes letres de la Majestat del Emperador y Rey nostre senyor, sobre la reductió que los han de fer". REDONDO (loc. cit.), resalta la tardanza de las autoridades valencianas en empezar a aplicar los planes regios, tardanza criticada por el propio monarca. Un memorialista coetáneo anotó que las cartas no llegaron hasta fines de septiembre (según las notas tomadas por Diago de un libro de memorias que poseía el gobernador Jaime Ferrer a comienzos del siglo XVII: Francisco DIAGO, *Apuntamientos recogidos por fray - para la continuación de los Anales del reino de Valencia*, ed. de José María Garganta, 2 vols., Valencia, 1934, t. II, p. 25), con lo que la tardanza no es tanta.

8. DIAGO, *Apuntamientos*..., loc. cit. data la proclamación en la catedral a 6 de octubre; Escolano data el pregón a 9 de octubre (*Década*..., col. 1.668), y el *Llibre de memòries*..., a 8 (t. II, p. 803). La reina Germana ordenó el 7 de octubre que se publicara la provisión "primeramente en la yglesia mayor de la presente ciudad de Valencia" y luego en los lugares acostumbrados de la ciudad y del reino, y que en el plazo de ocho días presentaran las autoridades musulmanas sus "respuestas de cómo haurán cumplido o quisieren cumplir" el contenido de la provisión (orden impresa de la reina, que reproduce *in toto* la orden real de 13 de septiembre, publicada en *Les Corts forals valencianes. Poder i representació*, Valencia, 1994, p. 138). El pregón, después de la publicación en la Seo, se dio en Valencia por el trompeta Pere Artús el 8 de octubre, según una orden de pago de la reina en favor de Artús: "*Item* diumenge a viii de octubre, per una altra crida real manant de part de Ses Majestats que tots los moros se fessen christians y que dins huyt dies hagen a donar resposta a Ses predites Majestats, foren cinch trompetes e dos parells de taballs, xxxv sous": Archivo del Reino de Valencia (ARV), Real Cancillería, 735, f. 101r, Valencia, 31 de octubre de 1525. Diago y Escolano señalan que, al mismo tiempo se pregonó que los musulmanes que hubieran abandonado sus lugares, volvieran de inmediato a ellos (DIAGO, *Apuntamientos*..., loc. cit.; ESCOLANO, loc. cit.), pero Redondo no lo cree así al considerar que este último pregón venía con las cartas del Rey de 13 de octubre (REDONDO, *op. cit*., p. 247, n. 146); ahora bien los cronistas valencianos están en lo cierto salvo en la fecha precisa, pues la citada orden de pago prosigue así: "*Item* dit dia [8 de octubre] per una altra crida real que tots los moros ara sien de realench o de senyoriu s'en tornen en sos lochs e cases sues en pena, passats los tres dies, sien catius y confiscats los bens, e que nengun senyor no is goce acceptar, en pena de mil florins; foren cinch trompetes e dos parells de tabals, xxxv sous" (ARV, Real Cancillería, 735, f. 101r).

9. REDONDO, *Antonio de Guevara*..., p. 246 da la noticia de la carta a doña Germana de 13 de octubre, que estimamos que acaso pudo deberse a ese pregón reseñado por Diago, y al espíritu que lo suscitó.

ran, pero sin fijar un plazo concreto en el que tuvieran que elegir entre el bautismo o el exilio. En consecuencia, el 3 de noviembre el Emperador mandó al Gobierno real valenciano una larga serie de medidas discriminatorias contra los mudéjares y envió comisarios (fray Antonio de Guevara, fray Juan de Salamanca y fray Antonio de Calcena) para que les predicaran el Evangelio[10]. En aplicación de estas nuevas órdenes, el día 16 se publicó en Valencia un durísimo pregón que instauraba toda una serie de medidas vejatorias para los musulmanes valencianos. Entre las más odiosas estaban la confiscación de las armas y el cierre de las mezquitas. La ejecución de todo ello quedó encomendada a los señores y, en el realengo, a los gobernadores reales[11]. Pese a todo lo que se habían opuesto, los nobles cumplieron en sus tierras las instrucciones de la Corona, por más que sólo fuera en apariencia.

Cuando los jurados de la ciudad de Valencia quisieron cumplir las órdenes reales, la comunidad musulmana se mostró firme. Por orden de los jurados, el 20 de noviembre el notario de la Pobla de Benaguacil (actual Pobla de Vallbona), Honorat Camó, y el verguer Antoni de la Torre, fueron a Benaguacil con cartas de los jurados y el terrible pregón publicado en Valencia cuatro días atrás. Llegaron a la hora del crepúsculo. Se reunieron con los oficiales de la villa, les entregaron las cartas y les dijeron que los jurados querían que publicaran el pregón. Los mudéjares hicieron muestras de acatamiento, pero alegaron que era tarde para pregones, que mejor volviesen al día siguiente. Así lo hicieron, y el 21 de noviembre, a las cuatro de la tarde, Camó y de la Torre se presentaron con el corredor Alfons Miquel ante el Consell en pleno de Benaguacil "y molta gent". Miquel leyó de la primera hasta la última línea, y "ab alta e intel·ligible veu", el pregón. Los cristianos podían percibir el despecho que órdenes tan inicuas iban suscitanto en los mudéjares a medida que se iban leyendo. Pero, cuando acabó la lectura, los jurados sorprendieron a Camó y sus hombres con una inesperada salida: no habían entendido ni una palabra del pregón, por lo que pedían tiempo para traducirla al árabe. Naturalmente no era más que un recurso para ganar unos días, pues no sólo pedían que se suspendieran los plazos que marcaba el pregón para cumplir las órdenes hasta que la hubiesen traducido, sino que, además, manifestaron su deseo de consultar directamente con el

10. REDONDO, *op. cit*., pp. 247-248 data el envío de las medidas de discriminación a 25 de octubre; no obstante en el pregón en que fueron publicadas en Valencia (véase nota siguiente) se remite a las órdenes reales de 3 de noviembre.

11. ESCOLANO, *Década*..., cols. 1.668-1.669 extracta el pregón. El texto completo está en ARV, Real Cancillería, 735, ff. 121r-123v, la reina a los oficiales reales y demás autoridades, civiles y eclesiásticas, del reino, ordenando publicarlo, Valencia, 16 de noviembre de 1525, *ibídem*, f. 171v, el pago al trompeta por su publicación en Valencia, en esa misma fecha (según orden de pago de la reina de 23 de diciembre de 1525).

Emperador[12]. En realidad los mudéjares no ocultaban su rechazo de las órdenes. Sólo el alcadí, Abdalà Abenamir, se negó a secundar ninguna de las respuestas del Consell y dijo que quería ir con los comisarios a Valencia para responder de sí ante los jurados[13].

Cuando éstos supieron el resultado de la comisión, decidieron actuar en persona. El 22 de noviembre, acordaron que una legación del Consell Secret iría a ver a sus vasallos de Paterna y Benaguacil[14]. El 25 de noviembre una larga comitiva formada por los jurados Ximén Pérez Pertusa y Baltasar Granulles, por el racional, Nicolau Benet d'Alpont, por el abogado de la ciudad, Francesc Ros, por el síndico Tomàs Dassió, por el gobernador de las baronías de la Pobla, Paterna y Benaguacil, don Lluís de Vilarrasa, y por el escribano Gaspar Eximeno, junto con el trompeta y tres vergueros, se reunió en la plaza de Benaguacil con el Consell local, en presencia de "molta moltitut de moros". Les dijeron que estaban dispuestos a hacer cumplir las órdenes reales, y, en consecuencia, ordenaron a los jurados de la villa que empezaran a recoger las armas, a cerrar la mezquita y a llevar a cabo todo lo demás. El alcadí Abenamir tomó la palabra para decir que él, por su parte, estaba "preste apparellat" a obedecer a sus señores. Pero entonces un personaje que se había mantenido en segundo plano avanzó y empezó a hablar, ahogando las sumisas palabras de Abenamir. Era el alfaquí Mahomat Moferrig, apodado el Tuerto.

Afirmó que tenía comisión de la aljama para hablar en nombre de ésta, lo que confirmaron los jurados "e tot lo poble". Sentadas tales credenciales, el Tuerto "dix en effecte que ells no donarien les armes ni tanquarien la mesquita fins tant aguesen vist la cara del Emperador"; para dar énfasis a su respuesta, afirmó que "les armes tenien per [defenderse de] mala gent y guindes, e no crehen que los manaments desús dits procehexen de mente de Sa Maiestat". Los jurados le aseguraron que se equivocaba, que ésa era la voluntad regia, que no había oposición posible. Pero los musulmanes no esta-

12. AMV, Manuals de Consells, A-61, ff. 387v-388v; la respuesta, en síntesis, se formuló en estos términos: "Ells no entenen la dita crida per no tenir la lengua tant clara com seria mester; [...] volen amostrar aquella a una persona qui sàpia bé la lengua que satisfaça per a poder-la declarar aquella en aràbico; [...] demanen de gràcia a ses senyories no precòrrega temps fins tant hagen entès aquella; [...] axí matex suppliquen a ses senyories que, ab consentiment de la senyora Reyna, ells puxen aver segur per a poder veure la cara del Emperador y Rey, nostre senyor, per a supplicar y demanar a d'aquell algunos coses que a ells satisfa per a esta negociació". Carreres Zacarés da algunos extractos de estos documentos municipales en el *Llibre de Memòries*, ya citado, pero, al incurrir en diversos errores, hemos tenido que acudir al original, por el que citamos siempre.

13. AMV, Manuals de Consells, A-61, f. 388v: "E lo dit alcadí no és stat en nenguna de les dites respostes, sinò que ha dit que ell matex vol anar ab lo dit en Anthoni de la Torre, verguer, y donar resposta de si davant de los dits senyors de jurats, senyors de les dites viles y senyors d'ell".

14. *Ibídem*, f. 386v.

ban dispuestos a creerlo y dejaron bien claro que no cumplirían las órdenes. Los jurados de Valencia comprendieron que, si insistían, había "evident perill de gran scàndel", por lo que decidieron sobreseer la ejecución y abandonar la villa[15]. Pero al salir comprobaron con temor que tenían que abrirles las puertas para franquear el portal de la muralla, y que, una vez fuera, los benaguacilinos volvían a cerrarlo a cal y canto. Horas antes, al llegar, los jurados habían visto que, como siempre, las puertas estaban abiertas. Pero, como vieron diversas personas que acompañaban a la legación, los mudéjares las habían cerrado cuando aún se discutía en la plaza[16]. Era la señal más elocuente de que la villa estaba en rebeldía[17].

Aquel mismo día, al pasar por Paterna, tuvieron una suerte muy distinta. Los musulmanes de allí se conformaron con las órdenes de sus señores y admitieron el cierre de su mezquita[18]. Y así ocurrió en otros lugares de mudéjares, como en Bétera, Benisanó o Estivella[19]. Pero los de Benaguacil habían dado con la alternativa: negociar directamente con el César. Esa posibilidad se venía barajando al menos desde octubre, y Carlos V la había aceptado ya el 10 de noviembre[20]. Implícitamente, el cumplimiento o rechazo de las órdenes quedaba un tanto provisional, hasta que el Emperador despachara con los representantes de los musulmanes valencianos. A comienzos de diciembre, una embajada formada por doce alfaquíes y otras personas salió del reino con destino a la Corte[21]. No obstante, simultáneamente se habían ido estrechando las posibilidades de los mudéjares. El 3 de noviembre el rey había autorizado ya a doña Germana para que fijase los plazos que se habían de dar a los musulmanes para que se bautizaran[22]. Según Escolano, el 25 de noviembre el doctor Ferrà predicó en la Catedral de Valencia la voluntad del Emperador: "que para ocho de deziembre huviessen de estar todos bautizados, y si no obedeciessen, les señalarían tiempo para que saliessen de

15. AMV, Manuals de Consells, A-61, f. 389v. Escolano dice que el Tuerto era Tagarino (de Aragón), col. 1.677.

16. *Ibídem*, ff. 390r-391r.

17. De una carta del Emperador al duque de Segorbe, de 2 de diciembre, en que contesta a otra del duque con que le había informado de las acciones de los musulmanes, se desprende que éstos habían hecho acopio de armas y municiones, echado a los pocos cristianos que había y puesto la villa en defensa: BORONAT, *Los moriscos*..., t. I, p. 155.

18. AMV, Manuals de Consells, A-61, ff. 391r-393r.

19. Sobre Bétera véanse los testimonios dados por sus vecinos el 28 de febrero de 1526, en ARV, Real Audiencia, Procesos Criminales, Parte 2.ª, 8; para Benisanó, la declaración *ibídem* de Abrahim Toludo, que aseguró que «tot lo que lo Rey manà de tancar mesquites [i] posar armes, tot se feu en Benisanó, y axí u feu ell»; sobre Estivella véase más abajo.

20. REDONDO, *op. cit*., p. 252, n. 14.

21. DIAGO, *Apuntamientos*..., t. II, p. 25.

22. R. BENÍTEZ, *Política y moriscos*..., pp. 51-52.

España, quedando esclavo y confiscada la hazienda del renitente"[23]. Y, efectivamente, el 9 de diciembre, se pregonó en Valencia la orden de expulsión: los musulmanes que rechazaran el bautismo debían salir del reino antes de fin de año, y de España antes del 31 de enero de 1526[24]. Claro es que todo quedaba subordinado a los resultados que obtuviera la embajada musulmana en la Corte.

Esta embajada implicaba que la negociación había empezado antes, en el seno del mudejarismo. Había que establecer los términos de la legación, prever las alternativas y las condiciones que se plantearan ante el rey. A mi parecer, en Benaguacil se decidió perseverar en el rechazo al bautismo, apelando a los privilegios que desde tiempo inmemorial poseían los mudéjares valencianos. Sólo si la voluntad del rey era inquebrantable, había que obtener facilidades para emigrar al norte de África[25]. Con esa agenda partió la embajada, en la que no faltaba un representante de la villa rebelde. Pero ese representante era, precisamente, Abdalà Abenamir, el principal partidario de la conversión.

EL CAMINO DE BENAGUACIL

El cierre de las mezquitas, las ominosas órdenes de las autoridades cristianas, las discusiones en las aljamas y la partida de los embajadores presagiaban un incierto porvenir. Benaguacil parecía enfrentarlo con determinación, pero otras comunidades musulmanas zozobraron. En Paterna los

23. ESCOLANO, *Década*..., t. VI, cols. 1.669-1.670.

24. ARV, Real Cancillería, 735, ff. 171v-172r, capítulo de una orden de pago de la reina al tesorero Miquel Sànchiz Dalmau, en favor del trompeta Pere Artús, en Valencia, a 23 de diciembre de 1525: "*Item* disapte a viiii de dehembre del dit any, una crida real que tots los moros per tot lo mes de dehembre hagen buydat tot lo regne de València, e per tot lo mes de janer tota Spanya, segons més larch se conté en la dila crida; foren cinch trompeles e dos parells de tabals e quatre ministres, a rahó de sis sous a cascun ministres són xxxiiii sous, e per tot Lviiii sous". Escolano dio cuenta de este pregón: "Los dichos comisarios (Guevara, etc.) mandaron dar otro bando general de parte de Su Magestad, con authoridad del Summo Pontífice, y asistencia del alguazil de la Santa Inquisición, en que se proveyó que todos los moros del reyno, hombres y mugeres, con todo efecto, saliessen dél para el último del dicho mes de dehembre, y para el último de enero del año mil quinientos veynte y seys, de todos los reynos de España" (*Década*..., t. VI, col. 1.670); pero el cronista no nos da la fecha del pregón. Redondo le sigue en esto (*op. cit*., p. 253), pero lee que son "tous les autres musulmans des royaumes espagnols", los que deben marcharse antes del 31 de enero. Los *Apuntamientos* de Diago suministran la fecha correcta, coincidiendo con la documentación: t. II, pp. 25-26 (libro del Gobernador), y p. 114 (libro de memorias de Francisco Beneyto).

25. Imagino estas condiciones porque, además de formar parte de las que llevaron los embajadores, salieron a resurgir en los episodios posteriores de la resistencia benaguacilina. Cuando llegó ante la villa el primer contingente armado, reiterando los requerimientos bautismales, la respuesta dada por Benaguacil, después de una noche de reflexión, conte-

acontecimientos de[1]octubre y noviembre fueron un durísimo mazazo. La salida de los embajadores trajo nada menos que la disolución de la aljama, marchando sus miembros a buscar refugio en otras morerías. Así lo recordó, meses después, Patorret, musulmán de Paterna: "quant anà la embaxada dels moros a Sa Majestat, los de Paterna s'en anaren tots, los huns desà e los altres dellà, per les moreries". Él tomó el camino de Benaguacil[26]. Al menos otros siete vecinos, tres de ellos con sus familias, fueron con él[27]. Forzosamente habían de saber el ambiente que les esperaba en su destino. Ya para entonces la villa estaba en armas, se decía incluso que muchos esperaban la llegada de fustas argelinas para abandonar el reino. Pero semanas más tarde los de Paterna dijeron que habían ido a Benaguacil simplemente a esperar el regreso de los embajadores. Es más que probable que si escogieron Benaguacil fue porque allí se resistían abiertamente las órdenes reales.

Además, la villa era uno de los pocos lugares del reino donde aún se mantenía abierta la mezquita y se practicaba el islam sin cortapisas. Lo sabía Amet Alacoch, alfaquí de Estivella. Cuando cerraron la mezquita de su pueblo se quedó sin medio de vida: le quitaron el sueldo, pero también la razón de su existencia. Entonces él y su hermano Alí decidieron buscar asilo en Benaguacil. Lo mismo hizo Dehuit Faquer, que con su mujer y sus hijos salió de Estivella cuando se fueron los embajadores. Y Sahat Elies: su mujer no cesaba de importunarlo para que fuese toda la familia a Benaguacil, donde podían alojarse en casa de una prima y estarían tranquilos hasta que todo acabara[28]. Como núcleo de la resistencia islámica, la ciudad del Camp de Túria era la única que garantizaba ocupación a un alfaquí, pero también el lugar donde tranquilamente podía esperarse "la fi d'estes coses", como declaró Elies. Un temor cada vez más real iba apoderándose de los musulmanes valencianos, e impulsándolos a buscar refugio.

Conforme pasaban los días e iban llegando noticias de la pésima marcha de la negociación con el rey, allá en Toledo, los ánimos fueron enflaqueciendo. Así ocurrió en la aljama de Bétera, muy cerca de Benaguacil. En los primeros días de 1526 un grupo de once adultos, con diversos niños, decidió

nía justamente esos puntos: el derecho y el paso. Y éste del paso fue, como veremos, emotivamente recordado por uno de los principales miembros de la aljama (véanse las confesiones de Mahomat Barrabé el 20 de febrero de 1526, y la declaración de Miquel Dorta dos días después, en ARV, Real Audiencia, Procesos Criminales, Parte 2.ª, 8).

26. Véase su declaración de 23 de febrero en ARV, Real Audiencia, Procesos Criminales, Parte 2.ª, 8.

27. *Ibídem*, en la misma fecha, las declaraciones de sus convecinos.

28. "Quant anà la embaxada dels moros per a la Cessàrea Majestat, anà ell, confessant, de Stivella a Benaguazir, e que y anà perquè sa muller lo matava que anassen a Benaguazir ab ses criaturas, que y tenia una cosina", *ibídem*, declaración de 23 de febrero; las otras de Estivella, con fecha de 20 de febrero.

abandonar la villa con destino al santuario benaguacilero, como dijo Mahaymat Marí, "per por no fos lo temps de la Jermania, que·ls robaren hi·ls mataren"[29]. El recuerdo de los terribles días de la Germanía movió a estos musulmanes a ocultarse detrás de la gruesa cerca de Benaguacil y de la firme determinación de sus vecinos. Durante aquella guerra, como hemos visto, los exaltados soldados del ejército agermanado habían forzado a bautizarse a muchísimos musulmanes, y se habían ensañado con sus personas y bienes[30]. Pero, además, el paso de las tropas reales, en los meses de octubre y noviembre de 1521, había dejado un recuerdo no menos amargo en los musulmanes del Camp de Túria: alojados en la comarca y cortos de paga, los hombres del virrey Mendoza y del marqués de los Vélez se dedicaron a un brutal saqueo[31]. Era previsible que las nuevas órdenes reales animaran a los furiosos agermanados o trajeran de nuevo a los implacables soldados. El miedo a una posibilidad tan real como vívidos eran sus recuerdos movió a aquellos mudéjares de Bétera a desafiar al César uniéndose a la revuelta.

Y en Benisanó, otra de las poblaciones de la comarca, inmediata a Benaguacil, tampoco tardaron en precipitarse los acontecimientos. Los tiempos de la aplicación de las órdenes reales marcaron las sucesivas olas del éxodo. Benisanó pertenecía al gobernador de Valencia, Jeroni Cabanilles, un viejo servidor de Fernando el Católico, a quien había representado en complicadas embajadas, y de Carlos V, cuya guardia española había capitaneado. Ejercía la gobernación valenciana desde 1524, y su peso en el reino iba ascendiendo, hasta el punto de que Carlos pensaba en él para sustituir a la reina Germana, a la que estaba a punto de reclamar para la Corte. Era además uno de los nobles más poderosos de la comarca, pues a su señorío de Benisanó, con sus murallas y su castillo, bien provisto de artillería, añadía su condición de baile real de Liria, la capital del Camp de Túria. Pero como señor de mudéjares y oficial real, las órdenes del Gobierno imperial lo habían puesto en una situación muy incómoda. No podía dejar de publicar los pregones en su señorío, lo que provocó el primer temor de los musulmanes. Así, ya antes de la partida de los embajadores, al menos un par de familias se acogieron a la hospitalidad benaguacilera. Faquí Petit se refugió allí con su esposa, sencillamente "per la congoxa del bategar". Y, muy escamado por la actitud de su

29. Confesión de 23 de febrero, *ibídem*; véanse las otras de Bétera, coincidentes, en la misma fecha.

30. BENÍTEZ, «El verano del miedo...».

31. Así lo refleja el cronista Martín de VICIANA, *Crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia*, t. IV, Barcelona, 1564; ed. facsímile de Valencia, 1972, p. 380b; lo pudimos constatar en nuestra tesis, *La defensa del imperio. Política militar en la Valencia de Carlos V*, Universitat de València, 1997, pp. 85-86; sobre el saqueo en Paterna existe una monografía realizada a partir de un extenso memorial de la época: María José GIMENO ROSELLÓ, *Las Germanias en Paterna. El tejido artesanal alfarero (1520-1521)*, Paterna, 1995.

señor, que publicaba incomprensibles pregones, Homaymat Menacén entró en Benaguacil con su esposa y su suegra, días antes de la marcha de la legación porque "creya que lo batejar o feyen los cavallers"[32]. Los demás esperaron un poco más.

Como se hizo en todo el reino, Cabanilles suspendió las partes más escabrosas de las instrucciones reales, señaladamente el bautismo, hasta que volviera la legación de las aljamas. De hecho, el propio Emperador había ido prorrogando los plazos. No obstante, cuando tuvo noticias ciertas del resultado definitivo de la negociación de Toledo, no podía flaquear. Uno de sus vasallos, Abrahim Toludo, lo intuyó: aguardó hasta cuatro días antes del regreso de la embajada, pero entonces, posiblemente bien informado sobre el resultado de la negociación[33], voló a Benaguacil "per no ser dels primers que's batejasen". Además, muy pronto los apremios de Cabanilles desencadenaron una ola de fugas del lugar. Bamir Guitian confesó que "quant lo Spectable Regent la Loctinència General [Cabanilles] comensà de bategar los de Benisanó, ell s'en entrà [en Benaguacil], per no ser dels primers que batejasen". Como hizo su pariente, Hamet Guitian, "per por que no'l fesen crestià". Y Mahomat Sahat, que abandonó Benisanó cuando ya los cristianos habían tomado las armas, y entró en Benaguacil "per por que no'l batejasen". Y casi con heroísmo, por esas mismas fechas, cuando empezaba el asedio de Benaguacil, Azmet Benasayre acudió allí, según su propia confesión, "per salvar la sua Ley"[34].

Exasperado ante semejante exilio, Cabanilles envió desde Liria a Benaguacil a uno de sus hombres, el notario Lluís Garcia, para que lo cortara. Llegado a la villa rebelde, Garcia fue llevado ante un grupo de notables, entre los que destacaba Mahomat Barrabé, uno de los cabecillas de la aljama, y, sobre todo, Mahomat Moferrig, el Tuerto. Garcia les preguntó "per què acollien gent de altres lochs en Benagazir, e senyaladament de Benizanó, tenint manament de la Cesàrea Majestat que no ho fessen". El Tuerto contestó por todos que "ells, per la sua Ley, eren obligats de rebre tots los moros que vendrien allí". Estaba claro que los benaguacileros, en aquella tensa coyuntura, estaban más inclinados a cumplir con su religión que con las leyes reales. Pero, además, recordando rivalidades locales, añadieron que "senyaladament los de Benizanó pendrien millor que·ls altres, que lo Governado no havia dexat de pendre tots los de Benaguazir que haurà pogut". Entonces Garcia, ante la desafiante respuesta, se dirigió a Mahomat Barrabé, en busca de un rostro amigo. Esperando tal vez que la preeminencia de que gozaba en

32. ARV, proceso citado, confesión del 26 de febrero; también precedió a la partida de los embajadores la marcha de Homaymat Menacén.

33. Según REDONDO, *op. cit*., pp. 253-254, los alfaquíes debían escribir desde Toledo sobre la decisión del rey.

34. ARV, *ibídem*, confesiones de 26 de febrero.

la aljama le diera un poco de sentido común, Garcia le preguntó: "vos sou d'aquest parer?". Barrabé dijo que sí. Los otros dijeron lo mismo. El notario comprendió que todo estaba perdido y volvió a Liria[35].

Con el anuncio y la paulatina ejecución de las órdenes reales, los mudéjares fueron entendiendo que se les acababa el último y tradicional apoyo de que habían gozado hasta entonces: la protección de la nobleza, de sus señores. A Cabanilles le repugnaba asistir a la marcha de su gente, cuando él siempre había buscado poblar bien su señorío. Lo mismo ocurría en las baronías de la ciudad de Valencia, en Bétera, señorío de los Boïl, y en otras tan relativamente alejadas como Estivella, poseída por un caballero de la familia Monsoriu (precisamente, muy involucrada en el gobierno de la capital). De ahí que entre los mudéjares empezara a cundir la especie de que el bautismo era cosa de los caballeros, no del rey. Así hemos visto que pensaba Homaymat Menacén. Y esa idea la compartía su vecino Faquí Petit, que fue a Benaguacil asustado por el bautismo, "pensant que lo Rey no u volia, sinó los cavallers"[36].

En realidad los caballeros habían tratado de oponerse por todas las vías posibles a la conversión forzosa[37]. Pero si ésa había sido la actitud del estamento, no es menos cierto que, individualmente, conforme el Emperador confirmó sus deseos, algunos colaboraron en la aplicación de las órdenes. Así los nobles jurados de la ciudad de Valencia, o Cabanilles, tan ligados a la administración real, al menos publicaron las órdenes y las ejecutaron en la medida en que pudieron, o creyeron conveniente. Otros, como el señor de Bétera suavizaron el cumplimiento, pues como hemos visto fue más el temor a una Germanía revivida que al bautismo promovido por sus señores lo que los condujo a Benaguacil. En general, los señores de mudéjares intercedieron por la suerte de sus vasallos y trataron de protegerlos[38]. Pero como declararon muchos testigos, de Benaguacil y otros lugares, estaba muy extendida la creencia en los deseos proselitistas de los nobles[39]. Así las cosas, muchos mudéjares no vieron más salida que la resistencia armada.

35. ARV, *ibídem*, declaración de Lluís Garcia, a 22 de febrero.

36. ARV, *ibídem*, declaraciones de 26 de febrero.

37. BENÍTEZ, *Política y moriscos*..., pp. 49-51; REDONDO, *Antonio de Guevara*..., pp. 246-251.

38. Veremos que así lo afirmó uno de los jurados de Valencia al dirigirse a los rebeldes de Benaguacil.

39. Véanse las confesiones de Mahomat Barrabé o de Faraig Donzell de 20 de febrero, y las de Alí Magot de 23 de febrero, en ARV, Real Audiencia, proceso citado. Tal creencia no se compadece demasiado bien con la opinión sostenida por diversos autores (por ejemplo, REDONDO, *op. cit*, pp. 251-252), de que los señores empujaron a los musulmanes a la rebelión: de hecho éstos creían ir contra los deseos de aquéllos; habría que atribuir a los señores un maquiavelismo notorio para hacerlos motores de la revuelta. R. Benítez ha subrayado la dispar actitud de la nobleza valenciana hacia la conversión: unos acabaron por apoyarla y otros se opusieron resueltamente (*Política y moriscos*..., p. 51).

EL REGRESO DE LA EMBAJADA

Mientras tanto, en Toledo había concluido la negociación entre los alfaquíes y el Gobierno. Carlos V, auxiliado especialmente por el inquisidor general, Alonso de Manrique, había desestimado una buena parte de las peticiones. Se mostró particularmente inflexible en la negativa a posponer el bautismo y a facilitar la emigración. De acuerdo con sus últimas órdenes, dictadas el 6 de enero, el plazo para bautizarse o salir del reino quedaba ampliado hasta el día de San Vicente Mártir, el 22 de enero[40]; los que quisieran marchar sólo podrían embarcarse en La Coruña, debiendo atravesar Castilla de un extremo al otro. En la práctica, se trataba de imponer una conversión con una alternativa casi inviable. Ante tal panorama, los alfaquíes sólo arrancaron del César algunas concesiones sobre la continuidad de sus comunidades y el rigor inquisitorial. El mismo 6 de enero de 1526 Carlos V firmó esas concesiones, pero también tenía sobre la mesa toda una batería de disposiciones para acelerar el cumplimiento de sus deseos y la reducción de los rebeldes. El César otorgó un perdón a los de Benaguacil, pero señalando que en Valencia se indicarían las excepciones. Al mismo tiempo, y como el mejor argumento para aliñar su perdón, nombró a don Jaime Ferrer, lugarteniente de gobernador de Valencia, capitán general del ejército que se juntara contra la villa. Todo ello iba acompañado de detalladas instrucciones para el Gobierno valenciano: especialmente se encargaba a Jeroni Cabanilles de la lugartenencia general mientras durase la ausencia de la reina Germana, que debía incorporarse a la Corte imperial[41]. Se habían acabado las dilaciones.

En su camino de vuelta a casa, Abdalà Abenamir, el alcadí de Benaguacil, era bien consciente de ello. Recordaba con claridad cómo sus convecinos se habían opuesto a las órdenes de los jurados de Valencia sólo dos meses atrás. Únicamente él se había mostrado conforme. Pero, en la Corte del César, Abenamir comprobó que su actitud era la más correcta, y la que más le podía favorecer. El rey y sus ministros eran inflexibles. No había lugar para protestas ni componendas en el negocio del bautismo. En los días pasados en Toledo comprendió que los deseos de sus convecinos se iban a ver defraudados. Con los demás alcadíes negoció las condiciones del bautismo, y no sólo aceptó las parcas concesiones, sino que convenció a sus compañeros de que también las aceptaran. Por servicios tan vitales, el Emperador le hizo

40. ARV, Bailía, 1.170, 1.ª mano de 1526, f. 4r.

41. REDONDO, *Antonio de Guevara*..., pp. 255-256. Jaime Ferrer era otro antiguo e implacable servidor del rey Fernando: fue corregidor de Toledo, donde cosechó profundo resentimiento.

especiales mercedes[42]. Pero él debía darse cuenta de que estaba traicionando a los suyos.

Esa idea se hacía más opresiva conforme, a través de tierras castellanas, se acercaba al reino de Valencia. Veía con toda claridad a sus paisanos tal como los dejó, con las armas en la mano y la voluntad determinada de no bautizarse o, en el peor de los casos, de emigrar a África. Así, cuando a mediados de enero llegó a Benisanó, sintió que le faltaba el valor para entrar en su pueblo. Desde allí envió a un recadero con el mensaje de que los notables de Benaguacil se reunieran con él para comunicarles los deseos del rey. Mahomat Moferrig, el alfaquí tuerto, y Azén Donzell, otro de los partidarios de la resistencia a ultranza, comprendieron rápidamente lo que sucedía. Indignados dijeron al mensajero que si Abenamir quería decirles algo, que viniera en buena hora, pero que ellos no irían a Benisanó. Debían temerse una celada por parte del alcadí y del gobernador, y acaso no les faltara razón. Naturalmente, Abenamir no se movió de donde estaba.

Pero sí fueron a Benaguacil dos alfaquíes de la legación, llamados Azem y Abrahim, representantes de Pedralba y Gestalgar. Mahomat Barrabé los hospedó en su casa. También invitó a cenar al alamín de la villa, Azem. Aquella noche hablaron largo sobre las órdenes del rey. Los recién llegados contaron, apesadumbrados, que la inquebrantable voluntad del rey era que se hicieran cristianos. Además, por mucho dinero que le habían prometido, se negaba a darles un puerto cercano donde embarcar[43]. Barrabé comprendió que la ira real no tardaría en desatarse sobre Benaguacil. ¿Habían ido demasiado lejos en su afán de defender su religión?

El 15 de enero Jeroni Cabanilles, ya al frente del reino, reunió al Real Consell y a los jurados en su casa de Valencia. Estaba convocado fray Antonio de Guevara, que había venido de la Corte con los alfaquíes, trayendo las órdenes reales y credenciales del César para explicarlas. Tal y como narró el predicador, el Gobierno imperial había planeado cuidadosamente las medidas que debían tomarse contra Benaguacil. Siguiendo con su política de rigor en las órdenes y flexibilidad y gradación en la ejecución, Carlos V insistió, en unas detalladas instrucciones dirigidas a la reina o a su sustituto, en que había que actuar siempre "procediendo por grados", con la mayor moderación y tacto antes "de venir con ellos a cosas de fecho". No dejaba, por ello, de lamentar que no se hubiera atajado todo desde el principio, cuando, según le contaban, sólo habría bastado exhibir "algún aparato de guerra [...] pues no era cosa de mucha dificultat ni peligro". Pero, pues no se

42. Lo mismo que al alcadí de Chelva, *ibídem*, p. 255.

43. ARV, Real Audiencia, proceso citado, confesiones de Mahomat Barrabé, de 20 de febrero: "La voluntat de Sa Majestat [...] era que's fessen crestians, e que no·ls volia donar lo pas que demanaven, sinó segons Sa Majestat havia ordenat, per molt dinés que li prometeren".

hizo entonces, tocaba ahora proceder con cautela. Para empezar cabía la posibilidad de que los rebeldes se allanaran durante la prórroga, en cuyo caso había que ser benignos. Quizá esperasen a ser requeridos, y para eso se remitía el perdón concedido a Benaguacil. También entonces, como estipulaba el perdón, había que ser clementes, salvo con los más culpados, quienes incluso podrían salvar la vida de bautizarse *in extremis*. Si aun así seguían resistiendo, los oficiales reales debían castigar rigurosamente a los rebeldes que pudiesen capturar para que sirvieran de ejemplo al resto y los empujaran a la rendición. Sólo si todo lo anterior resultaba inútil, había que pedir a la ciudad de Valencia que pusiera sitio a la villa[44]. "Y ahun entonses no dexe de provar si podrá traher a obediencia la dicha villa sin legar a las manos". Ahora bien, si se llegara a ese extremo, habría que pelear con todas las garantías de éxito: "Quando sea forçado entrarla por combate, sea con toda seguredat de haver vittoria della, por lo que se perdería de reputación si otra cosa fuesse"[45].

Carlos V era consciente de que se jugaba su fama. El monarca que había vencido a Francisco I, y que ahora lo sometía a una ventajosa paz, no podía ver menguado su prestigio por la cerrazón de los mudéjares. Precisamente su conversión tenía que ver con los vuelos que daba el César a su imperio. El fracaso de sus armas frente a ellos habría sido cosa de risa en toda la Cristiandad. De ahí la gravedad de la misión que tenían delante el Gobierno real y los jurados valencianos. Cabanilles consiguió que éstos ratificaran su ofrecimiento, declarando estar "promptes y apparellats com a fidelíssims vassalls de Sa Majestat"[46].

44. "Lo que agora parece es que se spere a ver lo que harán durante el tiempo desta porrogación, porque se tiene por cierto que, desenganyados por sus mensajeros, no tardarán a rehenderse, e si de su grado vinieren a obediencia y pedir perdón de su hierro queriendo ser christianos, los que dellos se convirtieren e baptisasen sean perdonados, y los otros castigados en personas y bienes, conforme al delitto cometido. E si speraren a ser requeridos, se les deve enbiar la provisión que va con sta e, si por ella obedecieren, recebirán misericordia todos los que se hizieren christianos, reservado algunos poquos dellos, más culpados, para que por buen enxemplo se haga justicia dellos. Y ahun caso que aquellos quisiesen morir moros, y por salvar la vida baptisasen, también se les conmute, modere o relaxe la pena, sigún que a vos, señora, y a los desse Real Conseio y comissarios meior pareciere. Pero si todavía, lo que no se crehe, ellos perseverasen en su rebellión y pertinacia, pudiendo haver algunos dellos que salgan o anden desmandados, mandaréys executar la justicia en sus personas, porque los otros, atemorizados desto, no tarden a rehenderse. Y quando por otros ningunos medios y expedientes no se pueda scusar de venir con ellos a cosas de fecho, en tal caso mandaréys, señora, lamar los jurados dessa ciudat y consertaréys con ellos que, pues nos lo han enbiado a offrecer, la ciudat proveha del dinero y gente que menester sea para seguramente de emprender de allanar a Benaguazir": AMV, Manuals de Consells, A-61, f. 428v, capítulo de una carta de Carlos V a la reina Germana, Toledo, 6 de enero de 1526.

45. *Ibídem*.

46. *Ibídem*, f. 429v.

Cabanilles ahora tenía la misión de coordinar la inminente movilización militar. Convocó *host i cavalcada* en todo el reino[47]. Buena parte de la nobleza respondió enviando jinetes, hasta juntarse más de un centenar. El 17 de enero el gobernador volvió a reunir a los jurados, a los oficiales reales y a los comisarios inquisitoriales. Después de discutir las provisiones más necesarias, se llegó a la conclusión de que por el momento "no era mester sinò molt poqua gent de peu, per veure si ab la gent de cavall [...] se poria sens scàndel ni avalot reduhir la dita vila"[48]. Una decisión que respondía a las instrucciones del César de aquel procedimiento gradual, "assí en juntar la gente como en la secusión del conflicto", con la esperanza de que "el temor los allane sin sperar la fuerza"[49].

Dos obstáculos se interponían en la movilización de la hueste valenciana. Primero el privilegio de que gozaba la ciudad de no acudir a las convocatorias de *host i cavalcada* salvo casos muy particulares. Pero si la ciudad estaba dispuesta a la campaña, no vacilaría en olvidarse de su derecho. Y así, la dificultad se sorteó fácilmente al tener los jurados buen cuidado de señalar que accedían a reunir su hueste "sens lesió dels furs y privilegis a la dita ciutat atorgats y ab expresa protestació y salvetat que en lo sdevenidor no sia tret en ningun temps en ús ni conseqüència". Más delicado parecía servirse de unas tropas que menos de cinco años atrás habían combatido a la nobleza y al Gobierno real en la guerra de las Germanías. Pero la nueva causa era popular y, precisamente, había sido uno de los objetivos de los agermanados. Además, ahora los oficiales reales, al mando de la campaña, vigilarían estrechamente las evoluciones de los soldados. Por último, el escaso número de milicianos pedidos a los gremios no representaba excesivo peligro. En efecto, el mismo 17 de enero, poco después de ser requeridos por los jurados, los gremios pusieron a su disposición setecientos sesenta y ocho soldados[50].

El mismo 17 de enero Cabanilles ordenó publicar una crida que declaraba a "tots los moros de Benaguazir" rebeldes y traidores[51]. Los aprestos militares y la declaración de rebeldía debían preparar el terreno al perdón real y al requerimiento definitivo. Al día siguiente sustituyó a Jaime Ferrer por su joven hijo Luis para que dirigiera el ejército que se juntaba contra

47. Así lo indican los procuradores fiscales en el capítulo octavo de su escritura contra los de Benaguacil: ARV, Real Audiencia, proceso citado, escritura de 27 de febrero.

48. AMV, Manuals de Consells, A-61, f. 431r.

49. *Ibídem*, f. 429r, del capítulo de la carta real de 6 de enero, ya citado. Por lo demás el proceder por grados había presidido todo el desarrollo de la empresa de conversión de los musulmanes del reino: véase R. BENÍTEZ, *Política y moriscos*..., pp. 38 y siguientes.

50. AMV, Manuals de Consells, A-61, ff. 431v-435r; el gremio de pelaires fue el más generoso, con cien hombres, seguido de los terciopeleros y tejedores, con cincuenta cada uno.

51. ARV, Real Cancillería, 736, ff. 46v-47r.

Benaguacil[52]. El 19 de febrero los jurados ultimaron sus planes. En presencia de los comisarios inquisitoriales Guevara y Salamanca, decidieron que dos de ellos, Eximén Pérez Pertusa y Baltasar Granulles, junto con el racional, el síndico, el escribano y dos vergueros, "ab les insignies de la dita ciutat" acudiesen a Benaguacil para exhortar a los musulmanes a claudicar. En realidad no confiaban demasiado en el éxito de la misión, sino que, ante todo, querían dejar constancia de sus tentativas: "Scusar, en quant en ells sia, lo dan y perdició de la dita vila de Benaguazir"[53]. El mismo día don Luis Ferrer partió hacia Benaguacil con más de cien jinetes de lo más granado de la caballería valenciana. Les acompañaba una pequeña delegación del Gobierno real valenciano: el notario de la Gobernación, Miquel Dorta, junto con un alguacil y un portero de la misma institución. Era la comisión encargada de presentar en Benaguacil, con toda solemnidad, el perdón real. La combinación de clemencia y fuerza militar eran las bazas que jugaban Carlos V y sus oficiales para convencer a los tenaces benaguacileros.

NI JURADOS NI ALJAMA

Cuando estuvieron a poco más de un tiro de ballesta de la villa, los hombres de Ferrer comprobaron que la muralla rebosaba de gente, y que fuera, delante del portal, había más de doscientos hombres desafiantes y armados hasta los dientes. Ferrer ordenó alzar bandera blanca, para parlamentar. Con tal seguro se acercaron Dorta y sus compañeros a los musulmanes, hablando todo el tiempo "paraules blanes per assosegar-los". Entonces, de aquel nutrido grupo se adelantó, escoltado por un escopetero, un hombre con adarga, cervillera calada, espada al cinto y lanza en mano. Era el Tuerto. Dorta, dominando el terror, se dirigió al alfaquí diciendo:

-*Cidi, són ací los alamí, jurats e aljama d'esta vila? Perquè ací stà lo alguazir del senyor Governador per notificar-vos una letra de Sa Majestat*-, y, al tiempo que hablaba, exhibió la carta que llevaba en su mano, señalando la firma y el sello reales. El Tuerto entonces contestó:

-*Ací no y ha alamí, jurats ni aljama, ni y són mester, perquè se tracta en coses de la Ley, e en estes coses de la Ley cascú és jurat e aljama. Si vols intimar res, als que ací som presents lo has de intimar*-. A este desafío, sin arredrarse, Dorta contestó:

-*Axò vos m'o dieu, que no m'o dien los moros que ací stan*-. Pero entonces se oyó un grito unánime de los que estaban en la puerta:

52. *Ibídem*, ff. 13v-14r y Maestre Racional, 8.851, f. 108r-v.

53. AMV, Manuals de Consells, A-61, f. 436r-v.

-Tot lo que diu lo alfaquí diem nosaltres!

De mala gana, Dorta leyó la carta del rey que contenía el perdón, haciéndose entender lo mejor que pudo de aquella apasionada multitud. Cuando acabó, el alfaquí le pidió copia, y Dorta le ofreció una que llevaba preparada para ese efecto. Moferrig, sin embargo, no se fió y prefirió revisar el original. El notario no se opuso, pero le conminó a dar una respuesta rápida. Los musulmanes dijeron que no la tendría hasta la mañana siguiente. Durante toda la noche prepararon la mejor contestación que pudieron.

Al día siguiente Dorta volvió, con sus ayudantes, a Benaguacil, a buscar esa respuesta. Todos en el campo cristiano la esperaban. La legación de la ciudad de Valencia, presidida por los jurados Pertusa y Granulles, había madrugado: a las cinco de la mañana, en medio de la oscuridad y del frío de enero, habían abandonado Valencia. Estaban en la Pobla desde poco antes de las once, inquietos por el resultado de las gestiones de Dorta. Enviaron al notario Camó y a Bertomeu Marroquí, jurado de la Pobla, para que averiguasen cómo iba. Éstos alcanzaron a Dorta y a los otros antes de que entraran en la villa rebelde. Al llegar a las puertas de ésta, los hombres del Tuerto les hicieron franquearla y los condujeron hasta el castillo, que se alzaba en el centro de la población. Allí estaba Moferrig, esperando, rodeado de un gran concurso de vecinos. Cuando llegaron los cristianos les hizo saber la respuesta. Los de Benaguacil, pese a las órdenes reales, se consideraban con todo el derecho de tener armas y mezquitas. Sólo obedecerían al rey si les facilitaba un paso a Berbería desde el reino de Valencia. En caso contrario estaban dispuestos a resistir cualquier ataque[54].

Camó y Marroquí, que conocían a muchos benaguacileros, insistieron y trataron de hacer ver a los rebeldes lo que les esperaba. Pero ni entre sus amigos más cercanos lograron conversos[55]. Cuando Pertusa y Granulles supieron lo ocurrido, decidieron mantener abiertas todas las vías posibles. Invitaron a los notables de Benaguacil a conferenciar con ellos en la Pobla, concediéndoles salvoconducto, y hasta comprometiéndose a entregar diez rehenes de entre "los millors" vecinos de la Pobla. El Tuerto, en nombre de toda la alja-

54. ARV, Real Audiencia, proceso citado, declaración del notario Dorta, de 22 de febrero de 1526. Las respuestas de Moferrig las da en estilo indirecto: lo hemos pasado al directo, modificando sólo el tiempo y la persona de las formas verbales. Para la legación de la ciudad de Valencia, véase AMV, Manuals de Consells, A-61, ff. 437v-438r, especialmente el informe de Camó y de Marroquí: "Los jurats y alfaquí lo Tort y aljama y molts altres moros digueren que ells, en nenguna manera, donarien les armes ni tancarien [la mezquita] ni mudarien de Ley, y que staven preparats a rebre tot affronte, segons que pus largament ho donaren per scrits al alguazir y scrivà del dit noble Governador".

55. "Encara que ells, dits jurtats y scrivà de la Pobla, reprengueren a alguns d'ells que tenen molta amistat ab los dits moros, los quals foren del matex parer que los altres moros" (*ibídem*).

ma, rechazó la negociación, pero añadió que "si volien ses senyories venir a Benaguazir, que serien benvenguts". Decidida como estaba a llegar hasta las últimas consecuencias para salvar el nombre de la ciudad, y la integridad de su patrimonio, la legación decidió aceptar la oferta del Tuerto. Aquel mismo día se presentaron en el portal de Benaguacil, donde les recibieron los jurados, el Tuerto "e gran nombre de moros armats de totes armes". Granulles habló por todos, y fue conciso. En el benevolente tono del señor que habla a su vasallo, se limitó a decir que, si perseveraban en su respuesta, la ciudad ya no podría seguir protegiéndolos, y le sería forzado ir contra ellos para cumplir las órdenes del rey[56]. El Tuerto, como era de esperar, dijo en nombre de la aljama que mantenían la respuesta dada al gobernador[57].

Agotadas las fórmulas de requerimiento, como siguiendo un guión, había que dejar paso a la guerra. Al saber el resultado de los parlamentos, don Luis Ferrer ordenó a sus jinetes que talaran el campo[58]. El 22 de enero, en Valencia, Cabanilles dio el paso decisivo hacia la campaña militar. Acudió a la casa de la ciudad, donde estaba reunido el Consell General, y presentó una petición escrita. Recordando las instrucciones reales y los acontecimientos del 19 de enero, y, dado que los rebeldes no dejaban opción, tocaba a la ciudad de Valencia reunir la tropa prometida y enviarla junto a Ferrer y sus jinetes, que esperaban en Liria para cerrar el cerco a Benaguacil. Los jurados estaban de acuerdo, y, aunque tuvieron una vez más la precaución de consignar que no por ello debía causarse perjuicio alguno a sus privilegios, estaban dispuestos a auxiliar al gobernador Ferrer con soldados de infantería y caballería e, incluso, a sacar la Senyera, el preciado estandarte de la ciudad, para que marchara contra sus vasallos rebeldes. Así lo propusieron al Consell General, que aceptó[59]. Pocos días después, el regente Cabanilles avisó a las villas reales, y a no pocas de señorío, para que fueran reuniendo sus huestes y las concentraran en diversos lugares: por ejemplo, las de la gobernación de

56. Éste es el parlamento que dirigió Granulles a los rebeldes, tal y como lo copió el escribano de la ciudad de Valencia: "Bons moros: la causa per la qual la insigne ciutat de València ve a vosaltres és per notificar-vos cóm ha entés que en lo dia de ahir vos fonch fet hun manament de part de la Cesàrea Catòlica Real Maiestat, al qual haveu respost de altra forma que la ciutat, mare de vosaltres, e desigosa de vostre be, volguera. E per ço, per fer-vos les bones obres que fins ací ha acostumat, vos prega vullau obeir los reals manaments de Sa Imperial Maiestat, com en açò servireu a nostre Senyor Déu y a Sa Cesàrea Real Maiestat, que fareu lo que molt vos cové y és la sua determenada voluntat, e per que no rebau engan, crehent que la ciutat, si ara no obehiu, puxa fer alguna cosa per vosaltres, de part de aquella yo us desengan, e que axí com fins ací ha intercedit per vosaltres, per lo que convenia en bé de vosaltres, de ara en avant no pot fer altra cosa sinò ab tot effecte castigar-vos, com tal manament tinga de Sa Cesàrea Real Maiestat" (*Ibídem*, f. 439v).

57. Todo el episodio, *ibídem*, ff. 438r-439v.

58. Entonces debe situarse la correría mencionada por ESCOLANO, *Década*..., t. VI, col. 1.667.

59. AMV, Manuals de Consells, A-61, ff. 440v-444v.

la Plana y las del Maestrazgo de Montesa debían reunirse en Onda, y estar allí dispuestas bajo el mando del gobernador comarcal[60]. Todavía por esas fechas llegaban refugiados a Benaguacil, huyendo del bautismo o del furor de los cristianos. Aunque Ferrer permaneció con la caballería junto a la villa, no pudo cortar de raíz todo el flujo de refugiados. Pero con la llegada de la infantería el sitio se establecería por completo.

EL ASEDIO

Frente al aparente orden institucional desplegado por el bando cristiano, parte de los protagonistas del otro lado evocarían más tarde una imagen de caos y pánico para los días del asedio. Cuando las definitivas órdenes rea les fueron conocidas en Benaguacil, muchos quisieron abandonar la villa y bautizarse. O al menos eso contaron semanas después a los jueces cristianos. Pero entonces, decían, se instauró en la villa un auténtico régimen de terror. El Tuerto, que asumió el mando militar, ordenó que nadie saliera de ella. Al parecer, sus hombres amenazaron de muerte a todos los que querían abandonar Benaguacil. Como contestó el alfaquí a un airado Abrahim de Porretes, que quería volver con su familia a Paterna, "tots los qui eren allí havien de morir allí"[61].

Es posible que la tensión llegara a su punto máximo después de la presentación del perdón real, cuando en la villa se debatía la respuesta demandada por los cristianos, en la noche del 19 al 20 de enero. Los musulmanes se dividieron en dos bandos; la mayor parte cerró filas en torno a Moferrig. Pero otros recordaron el parecer de su ausente alcadí, Abenamir, siempre partidario de someterse al bautismo. Debió ser entonces cuando estalló una pelea entre ambos bandos. En el fragor de la lucha, uno de los más fieros seguido

60. Cabanilles escribió a Burriana el 27 de enero, y el Consell preparó una pequeña tropa de veinticinco hombres (Vicente GARCÍA EDO, «La revuelta de los moros de Espadán y Burriana», en Norberto MESADO MIGUEL (ed.), *Burriana en su historia*, 2 vols., Burriana, 1991, t. II, pp. 233-234). En Villarreal, en Consell de 30 de enero, acusaron recibo de sus órdenes y comenzaron a reunir un contingente de cincuenta soldados, «per anar allà hon menester sia» (Benet TRAVER GARCÍA, *Part que prengué Villarreal en la guerra contra'ls moros rebels de la Berra d'Espadà*, Villarreal, 1925, p. 37). A Castellón también se le solicitaron soldados a fines de enero: la primera carta que hemos visto es de 3 de febrero, pero alude a una anterior: la villa envió cincuenta soldados que salieron el día 10 de febrero (ARV, Maestre Racional, 9.878). Milagrosamente se han conservado, en las guardas del libro de protocolos del notario Jeroni Pi de 1526, tres borradores de cartas del Regente dirigidas a villas sin especificar del Maestrazgo de Montesa, datadas en Valencia a 1 de febrero de 1526, en las que solicita hombres a raíz de la revuelta de Benaguacil (Archivo de Protocolos del Patriarca de Valencia, 23.383), se adivina la inquietud por el otro foco rebelde: la Sierra de Espadán.

61. ARV, Real Audiencia, proceso citado, confesión de Porretes de 23 de febrero.

res del Tuerto, llamado Oregudo, mató a un partidario del bautismo, el hijo de un tal Xocayre. Otros dos resultaron heridos. Después de esta sangrienta demostración, el Tuerto y los suyos se hicieron con el control de la villa[62].

Aunque desde los días de los pregones de noviembre Benaguacil ya estaba en estado de defensa, es probable que fuese ahora cuando, rechazadas las objeciones de los más tibios, se instaurara un auténtico régimen de guerra y, según testimonios interesados, de terror en Benaguacil. El alfaquí Moferrig, proclamado capitán general, hizo organizar a todo el mundo en *dehenes*, cuadrillas de diez hombres que obedecían a un cabo. En ellas se fueron incluyendo a todos los que iban llegando, incluso los últimos en entrar en la villa. Muchos, simplemente, se incorporaban en la *dehena* que mandaba el dueño de la casa donde se alojaban. Los colaboradores más estrechos del Tuerto, los capitanes, además de dirigir personalmente una dehena, debían extender su autoridad sobre otras varias. Asimismo, se procedió a armar a la gente. Resulta que la aljama tenía un buen número de armas, incluyendo picas, ballestas y escopetas. Los testimonios cristianos indican que se proveyeron de armas cuando recibieron las órdenes de bautizarse[63]. Pero, cuando todo acabó, los musulmanes alegaron que tenían armas y municiones almacenadas desde los años de la Germanía. El caso es que las armas se distribuyeron entre aquéllos que no tenían, reuniéndose un apreciable contingente armado.

Es sorprendente el reparto de armas que hizo la aljama de Benaguacil. Y más dado que muchos de los refugiados llegaron desarmados[64]. Sólo unos pocos, al parecer, acudieron armados, como hizo el audaz tagarino Yusef de Urrea, que, escopeta al hombro, dejó su tierra el primer día de 1526[65]. De cincuenta y dos refugiados (y más tarde procesados), sólo ocho negaron después haber portado armas durante el asedio. Algunos por razones obvias, como el pobrecillo Alí Borrás, niño de doce años que fue conducido a Benaguacil por

62. Casi todas las versiones de los procesados recuerdan el episodio de la *brega*, con la muerte del partidario del bautismo; el hecho lo admitieron hasta los procuradores fiscales. Lo mismo ocurre con la división de la villa en dos parcialidades, y una de ellas encabezada por el Tuerto y la otra, "en ausencia", por el alcadí Abenamir *(ibídem*, *passim*). En particular sobre la identidad del muerto y del asesino, véanse los interrogatorios de Abdalà Morrut, Alí Manreli, Yuseff Ononí y Azmet Nabé, del 27 de febrero, y los de Dehuyt Faquir y Sahat Elies de 28 de febrero. Parece que los heridos fueron el propio Xocayre, padre del finado, y un tal Morcí.

63. Así en la carta del rey al duque de Segorbe, según informes de éste, de 2 de diciembre de 1525, ya citada (BORONAT, *Los moriscos*..., t. I, p. 155).

64. Por ejemplo, Abdolasis Tabarrí confesó que no llevaba armas porque "dexà les sues en Paterna", lo mismo que Abrahim de Porretes (proceso citado, confesiones del 23 de febrero). Es difícil intuir si se refieren a la requisa que ordenaron los jurados, lo que indicaría que ésta se llevó a efecto no sólo de palabra, o a que voluntariamente las dejó en casa.

65. *Ibídem*, interrogatorio de 23 de febrero.

Mariem, su madre, preocupada por su suerte, y confesó que "ni ha tengut armes, ni ha fet res, que no gosava exir de casa"[66]. O el alfaquí de Estivella, Amet Alacoch, que negó tajantemente haber llevado armas "perquè no és per a guardar muralles ni fer armes"[67]. Alguno incluso ironizó sobre sus desgracias: Mahomat Velequí llevaba un año pidiendo limosna en las calles de Benaguacil, pues era "pobre y malalt"; cuando los fiscales le preguntaron qué armas había llevado durante el sitio, contestó que "hun bastó ab lo qual se sosté, com sia coxo y molt vell"[68]. Los otros cuarenta y cuatro, en mayor o menor medida, admitieron haber estado armados durante el asedio.

Como era de esperar, el arma más distribuida por la aljama de Benaguacil entre sus huéspedes fue la espada. Doce de aquéllos portaban una. Nueve llevaron lanza, y sólo tres, pica. No es raro que predominaran las armas de tiro: cinco hondas y ocho ballestas. Pero ya no es tan normal que once forasteros llevaran durante la campaña sendas escopetas. Y más curioso es comprobar que diez de ellos eran tagarinos. Tres de ellos recibieron el arma de la aljama y otros tantos de los patrones o capitanes respectivos[69]. La aljama y los capitanes tuvieron que apreciar grandemente la determinación de los aragoneses para la lucha.

Armados y encuadrados, los benaguacileros y los refugiados fueron distribuidos por sus jefes en turnos para guardar la muralla. Se estableció una ronda para que, día y noche, los muros y torres estuvieran vigilados. Todos, quisieran o no, debían participar en la ronda. Un sinfín de musulmanes, después de los hechos, insistieron en que sólo subieron a las murallas porque los secuaces del Tuerto les obligaban a bastonazos. Y sólo por la misma razón llevaban armas. Forzados o voluntarios, durante casi cinco semanas los musulmanes mantuvieron a raya al ejército cristiano.

Conforme fueron afluyendo las huestes reales, algunos musulmanes empezaron a preocuparse, pero los capitanes intentaron tranquilizarlos diciéndoles, con más razón de lo que pensaban: "dexau-los venir, que no faran mal, que no-u fan sinó per spantar"[70]. Pero muy pronto comenzaron los combates entre uno y otro bando. Las balas y los pasadores envenenados sil-

66. *Ibídem*, interrogatorio de 26 de febrero.

67. *Ibídem*, confesiones de 20 de febrero.

68. *Ibídem*, interrogatorio de 26 de febrero.

69. El otro forastero que llevaba escopeta era Alí Patoch, de la Hoya de Buñol; se la dio su patrón, Faraig Cherrell, en pago de sus servicios, según confesó durante el juicio. Desconocemos el origen de las otras, salvo la del intrépido Yusef de Urrea. Por contra, casi todos los benaguacileros admitieron haber llevado poco más que espadas: quizá se mostraban esquivos al tribunal, pero eso no hace sino reforzar el papel de los forasteros en la revuelta.

70. ARV, Real Audiencia, proceso citado, interrogatorio de Abrahim de Porretes, de 28 de febrero.

baron entre las murallas y el campo. Dos aragoneses, Durramén y Mahomat de Urrea lograron burlar la vigilancia de los jinetes de Ferrer y entrar en Benaguacil el 22 de enero. Durramén estaba decidido a luchar. Se alojó en casa del capitán Abrahim Jurmut, y debió incorporarse a su gente. En cuanto le entregaron una escopeta, empezó a aparecer en las partes de la muralla adonde le mandaban sus jefes, posiblemente las más peligrosas. No obstante, muy pronto le alcanzó una bala en plena cara. Por suerte salvó la vida, pero no pudo combatir durante el resto del asedio[71].

Durramén contó a los jueces de la Audiencia que los de Benaguacil le habían obligado a subir a la muralla, lo que no tiene ni pies ni cabeza, pues fue él mismo quien entró en la villa cuando los jinetes de Ferrer llevaban tres días en el campo. Pero no es raro que se obligara a muchos otros a subir. Abdolasis Tabarrí afirmó que cuando se acercaba un oficial cristiano a los muros, todo el mundo subía para simular más gente de la que había:

> "Algunes vegades, acostant-se al portal de Benaguazir los jurats de València o algunes altres persones per exortar-los que obeissen los manaments de Sa Maiestat, ell, confessant, e l'altra gent, pugava a la muralla e feyen mostra de la gent perquè los de fora creguessen que dins Benaguazir y havia molta gent"[72].

Pese a estas argucias, los de Benaguacil se vieron obligados a acciones más serias. Al poco de llegar, los cristianos cortaron la acequia que abastecía de agua la villa. Los musulmanes tuvieron que organizar una salida para hacer que el agua volviera a su cauce. Una noche, hacia fines de enero, se reunió un buen número de gente junto a un discreto portillo. Salieron en tropel, y, en medio de la prisa y la tensión, a uno de los ballesteros se le escapó un pasador que fue a alojarse en la pierna de un compañero[73]. Por desgracia, no sabemos si lograron que el agua volviera a correr hacia la villa.

Los tiroteos eran bastante frecuentes, y, entre muertos y heridos, causaron no pocas bajas en el campo cristiano. Los musulmanes habían asentado algunas piezas de artillería, probablemente de pequeño calibre, en las torres, y disparaban con ellas contra los cristianos. Pero sobre todo, moviéndose con celeridad entre troneras y aspilleras, los rebeldes hacían fuego con sus ballestas y escopetas, donde destacaban los tagarinos haciendo estragos en el ejér-

71. Confesión de Durramén de Urrea, de 23 de febrero, *ibídem*.

72. Confesión de Tabarrí, de 23 de febrero, *ibídem*.

73. Confesión de Alí Patoch, de 23 de febrero: "Stant lo camp del Rey contra Benaguazir, una nit, volent exir los de Benaguazir per a tornar l'aygua de la céquia que havien tallat los crestians, exia molta gent de Benaguazir, e a la hu de aquells, ab la presa, se li desparà la ballesta, e pegà lo pasador en la cama del dit son companyó". Como veremos, Alí Xove, el herido, declaró otra historia, pero afirmó que, obligado por su herida, tuvo que permanecer veinte días en Benaguacil; como luego se escabulló de ésta hacia el 19 de febrero, podemos deducir la fecha de la salida (*ibídem*).

cito real. Así lo recordó semanas después el albañil Lluís Munyós, que combatía en la hueste de Valencia:

> "Los moros que al temps de la rebel·lió staven dins Benaguazir, ab tirs de pòlvora, scopetes e ballestes, han mort e nafrat molts crestians en lo camp e exèrcit real, per fer molt mal en aquell, peleant molt rígidament; entre los quals moros conegué ell, dit testimoni, alguns tagarins"[74].

Este tipo de acciones fueron la norma durante las primeras semanas. Tiroteos, salidas, parlamentos e imprecaciones de uno a otro lado, y combates aislados. Pero, ya entrado febrero, los mandos cristianos comprendieron que había que precipitar los hechos. Por un lado, los de Benaguacil parecían inmunes a los requerimientos cristianos y dispuestos a resistir indefinidamente. Por otro lado, había motivos para preocuparse por la continuidad del campo cristiano, especialmente por la perseverancia de la brillante caballería valenciana. Aunque el cuerpo de jinetes era excelente en apariencia, al poco de empezar el asedio muchos se hastiaron y volvieron a casa: "Diéronse dellos más prissa a bolverse de la que yo me avía dado a inviarlos" -como recordaba Cabanilles con amargura treinta años después-, de modo que "a los diez días va no eran treinta de cavallo"[75]. En tales circunstancias no había tiempo que perder, antes de que toda la caballería dejase el campo.

Pero lo verdaderamente decisivo fue la voluntad de Carlos V. Informado del rechazo del perdón y de los primeros movimientos militares, el 7 de febrero el Emperador ordenó a sus oficiales que no se anduvieran con más contemplaciones y que lanzaran un inflexible ultimátum a los rebeldes:

> "Que si en la hora que rebriem dita real letra la vila de Benaguatzir no los a deguda obediència de Sa Maiestat reduyda, que fossen requests [...] ab veu de pública crida, que dins tres hores donasen dita vila e obeisen a Sa Maiestat y a sos officials reals, lo que si recusassen fer, en la mateixa hora los fes publicar per rebelles, e donàs ab crida pública, a foch y a sanch y saco franch a tots los qui's trobarien en combatre-la; e lo que cascú prengués los del qui-u prengués, y hagut per de bona guerra"[76].

74. Interrogatorios del 3 de marzo, respuesta al capítulo 14 de la escritura de acusación; véase también el testimonio de Melcior Andrés, en la misma fecha y como respuesta a la misma pregunta: "Stà en veritat que ell, testimoni, stant en lo camp e exèrcit real, ha vist ell, testimoni, molts del dit exèrcit morts e nafrats de colps d'escopeta e de passadors, los quals foren nafrats per los moros que estaven rebelles en la dita vila de Benaguazir".

75. El gobernador sacaba de ello una pesimista conclusión sobre la caballería valenciana: "Gente desta arte, aunque fuessen mis hijos y mis hermanos, luego que turan dos o tres días, no ay quien los tenga" (Cabanilles al Duque de Calabria, Valencia, 23 de noviembre de 1547, carta transcrita por José MARTÍ FERRANDO en *Poder y sociedad durante el virreinato del Duque de Calabria (1536-1550)*, tesis doctoral, 4 vols., Universitat de València, 1993, t. IV, p. 52).

76. Según la relación que hizo más tarde Cabanilles al duque de Segorbe para que aplicara el mismo pregón a los de Espadán, Valencia, 26 de marzo de 1526: ARV, Real Cancillería, 736, f. 43r-v.

Todo invitaba a preparar el asalto. O, al menos, a amagarlo como argumento definitivo para conseguir la reducción. Los jurados de Valencia ordenaron que dos gruesas bombardas de la ciudad, llamadas lo Porc y lo Bou, que estaban en el castillo de Játiva, fueran conducidas a toda prisa al campo[77]. Igualmente Cabanilles, tan interesado en acabar con la rebelión, tanto por su cargo como por detener a sus vasallos, hizo traer desde su cercano castillo de Benisanó cuatro pesadas piezas de bronce: dos medias culebrinas y dos sacres[78]. Él mismo se dirigió al campo para dirigir personalmente las operaciones. Reunida la batería, el 15 de febrero Cabanilles ordenó que se leyera solemnemente el duro pregón real[79].

Miquel Dorta, acompañado de un soldado, se acercó al portal y leyó las nuevas órdenes reales. Entonces, el jurado Baltasar Granulles, sin poder contenerse, saltó sobre una mula y cabalgó hasta el portal, exhortando a los vasallos de la ciudad a que cumplieran los deseos de su rey. Pero, como pudo oír uno de los jinetes que aún quedaban en el campo, Joan Romero de Narbaes i de Guimerà, "tots responien que no volien obehir dits reals manaments"[80]. Entonces, Ximén Pérez Pertusa, otro de los jurados, se unió a Granulles, y advirtió a los rebeldes que iban a perderlo todo en el asalto. Pero uno de los cabecillas de la revuelta, Cherrín, le contestó desafiante "que ningun cas feya del que tenia, que li fes venir allí un notari, que ell li-u faria donació, jatçia sos bens valguessen fins en mil ducats, y que tot ho volia perdre per defensar sa Ley"[81]. Los jurados y Dorta no tardaron en encontrar estériles sus esfuerzos, y volvieron al campo. Pasadas las tres horas del plazo señalado por el rey, los cañones cristianos comenzaron a tronar.

El fuego artillero debía asolar los muros y torres de la villa para facilitar el asalto de las tropas cristianas. Pocos días después, Mahomat Oto, que de vez en cuando subía a la muralla "per mirar lo camp", confesó que había visto cómo "tiraven lo Porch y lo Bou y altre artilleria"[82]. Sometidas a una actividad incesante, las piezas del gobernador acabaron por reventar. Pero el trabajo de batería fue bastante eficaz. Muchos de los asediados no olvidaron el tronar de las bombardas y los estragos hechos en la muralla y en las torres. Faraig Donzell confesó pocos días después que "los del camp de fora han donat gran combat e bateria a la vila de Benaguazir". Sahat Morcench dijo

77. DIAGO, *Apuntamientos*..., t. II, p. 28.

78. ARV, Maestre Racional, 8.851, f. 191r.

79. ESCOLANO, *Década*..., t. VI, col. 1.677; ARV, Real Cancillería, 736, ff. 46v-47v.

80. ARV, Real Audiencia, proceso citado, interrogatorios de 3 de marzo, respuesta al capítulo 9 de la escritura de acusación.

81. *Ibídem*, respuesta del notario Joan Ferrer al capítulo 9.

82. ARV, Real Audiencia, proceso citado, confesiones del 23 y del 28 de febrero.

que el ejército real "tirà molta artelleria a la muralla". Azmet Talapanet afirmó que con su fuego los cañones habían derribado las torres de la villa[83]. En medio de la tormenta, el viernes 16 de febrero, Moferrig y los suyos aún tuvieron coraje para preparar un contraataque. Reunieron en la muralla meridional de la villa, la que mira hacia Valencia, a sus mejores arqueros, y les hicieron disparar flechas incendiarias hacia los depósitos cristianos de leña. Lograron crear confusión en el campo real, lo que probablemente aguardaban para hacer alguna salida. Pero no distrajeron lo suficiente a los sitiadores como para lograr algo de efecto[84]. Apagado el incendio, la batería prosiguió implacable su labor. Y, al día siguiente, desde el campo vieron alzarse en las murallas bandera de seguro. Los musulmanes querían parlamentar. A las pocas horas se acordaron entre ellos y el gobernador los términos de la capitulación de Benaguacil. Los cristianos estaban convencidos de que el ejército, el bombardeo, y todas las demás acciones del asedio habían logrado rendir la villa. Según resumieron, pocos días después, los procuradores fiscales de la Corona, "ab combat e força de armes fonch presa e reduhida (Benaguacil) a obediència de Sa Majestat"[85].

LA RENDICIÓN

Mahomat Barrabé no estaba de acuerdo con ese punto de vista. El más principal de los benaguacileros rebeldes consideraba que no habían sido los cañones del gobernador y de la ciudad los que habían propiciado la rendición, sino que había sido él mismo, y los que con él eran partidarios de obedecer al rey, los que habían pacificado la villa. Así lo precisó en sus defensas cuando fue procesado por la Real Audiencia: "Ha treballat e fet quant en ell és stat per a que's reduhís la dita vila de Benaguazir, e [...] a causa de aquells e del que aquell ha fet, e dels qui giren de la voluntat de aquell, se ha reduhit Benaguazir"[86].

Parecido mérito se atribuyó Alí Sabba, otro de los principales de la aljama que compareció ante la Audiencia. Después del pregón, de la intensa batería desatada a partir del jueves 15 de febrero, y del combate de las flechas in-

83. Confesiones del 27 de febrero, ARV, Real Audiencia, proceso citado; por el contrario, Suleimén Berniz sólo mencionó una torre derribada.

84. Aun así la acción caló en el ánimo de los cristianos: cuatro días después, los fiscales preguntaron a Paraig Donzell "lo divendres propassat, que llançaren foch de la muralla, cremaren la lenya del vall, hon estava ell, confessant"; proceso citado, confesiones de 20 de febrero.

85. Escritura de acusación, *ibídem*, 27 de febrero.

86. Capítulo 36 de la escritura de defensa puesta por Mahomat Barrabé, a 23 de febrero de 1526, proceso citado.

cendiarias del día siguiente, algo debió empezar a cambiar en el ánimo de los defensores. Al comprobar los devastadores efectos del cañoneo, y la inminente posibilidad del asalto, muchos flaquearon. El Tuerto y sus adláteres empezaron a sentirse inseguros al frente de la resistencia benaguacilera. Su autoridad fue desafiada, y muchos se pronunciaron en público a favor del bautismo. Entonces Moferrig, desesperado, acudió al nutrido grupo de tagarinos que habían acudido a Benaguacil huyendo de las órdenes reales. Sin duda esperaba de ellos más entusiasmo que de los valencianos. Pero la jugada le salió mal. Tal y como contó unos doce días después Mahomat de Savinyan,

> "sabent alguns de Benaguazir que lo jurat los havia notificat que dins tres hores se donassen, sinò que·ls donaven a foch y a sanch, obra de cinquanta cases staven de parer de donar-se, e obehir los manaments de Sa Majestat. Los capitans Tort e altres pregaren a tots los tagarins que volguessen ajudar-los e morir ab aquells, per quant los dits cinquanta afluxaven. E ell, dit confessant, e tots los altres tagarins respongueren que no u volien fer, ans volien hobeir los manaments del Emperador"[87].

El Tuerto y los otros comprendieron que no podían seguir adelante con su resistencia a ultranza. Además, a sólo un par de jornadas, en la Sierra de Espadán y en la Muela de Cortes, se habían juntado muchos mudéjares que se negaban a bautizarse. Allí podrían seguir luchando por Alá y el Profeta. Envueltos en la oscuridad de la noche (acaso la del 16 al 17 de febrero), sigilosamente, a escondidas de los soldados del campo cristiano y de sus propios convecinos, los jefes militares y religiosos de Benaguacil, que habían mantenido vivo el Islam durante un mes, frente al ataque cristiano, abandonaron la villa y huyeron a Cortes, uno de los nuevos santuarios de la resistencia musulmana[88].

Al día siguiente, como contaron los procesados, los partidarios de la rendición se hicieron con el control de la villa. Según contó, con cierta ingenuidad, Sabba, empezaron por convencer a los demás de que el suyo era el mejor parecer: "Lo dit Diego Saba treballà e feu tot son esforç, segons que havia ja acostumat de fer, en que los de la dita vila de Benaguazir se reduhissen"[89]. Descabezados, los partidarios de la resistencia no tardaron en ceder. Entonces, Sabba y otros de su partido, "tenint gana que lo Rey los servit, pugaren a la muralla e feren anar a cridar al senyor Governador per lliurar-li la terra". Sabba, que no dudaba en atribuirse protagonismo, declaró que él mismo envió a cuatro hombres a negociar con Cabanilles. Se trataba de los

87. Confesión del 28 de febrero, *ibídem*.

88. Los procuradores fiscales, en su escritura de acusación contra los huidos, de 10 de abril de 1526, también les acusaron de haber puesto en rebeldía a los musulmanes de Cortes (proceso citado). Escolano dice que fueron a Espadán (col. 1.678).

89. Capítulo 18 de sus defensas, proceso citado.

dos hermanos Cathon, de Ubaydal Donzell y de Ubaydal Jumén[90]. Los restos de la aljama autorizaron a los cuatro negociadores a que se rindieran en nombre de todos al rey, con la única contrapartida de que se les respetara la vida. A cambio ofrecieron pagar los gastos del asedio. Así, según el parecer de los vencidos, la villa no fue tomada por la fuerza. Es lo que replicó Abdalà Morrut a las acusaciones cristianas:

> "No sap ell, confessant, responent e testimoni, que la dita vila de Benaguazir la prenguessen per força, sinò que ha hoyt dir que après que lo alfaquí Tort y altres capitans s'en anaren de Benaguazir enviaren per lo senyor Governador, y·s posaren en mans de aquell ab que no·ls fes mal algú en les persones, sinò que pagassen les despeses"[91].

EL BAUTISMO

Tal y como acordaron Cabanilles y los benaguacileros, aquél entraría en Benaguazil el domingo 18 de febrero, al día siguiente de la capitulación[92]. Aquella mañana, acompañado del infatigable fray Antonio de Guevara, el

90. Véanse las respuestas de Sabba de 27 de febrero. Dehuyt Faquir, refugiado de Estivella, contestó al día siguiente a la misma pregunta con un resumen del proceso de rendición: "E dix que lo que sap sobre dit capítol és que los traydors dels capitans, sabent que la vila se volia donar al Rey, secretament s'en fugiren de la vila, y, essent-s'en fugits, los qui restaren en la vila enviaren per lo senyor Governador y·s donaren a ell".

91. Respuesta al capítulo 11 de la acusación, a 27 de febrero, *ibídem*. Los cronistas y memorialistas aluden al pacto, desde Miquel Garcia ("i·ls tengueren asitiats un mes, e a la fi donaren-se a pacte que's batejarien": «La Germania dels menestrals de València», en Eulàlia DURAN (ed.), *Cròniques de les Germanies*, València, 1984, p. 389) hasta ESCOLANO ("se dieron a merced de la vida", dando veinticinco rehenes, *Década*..., t. VI, col. 1.678), pasando por los autores que reunió DIAGO ("bien presto se dieron a merced los de Benaguazir, diziendo que querían bautizarse", del libro del gobernador Ferrer, y "se dan a partido", en el libro de la sacristía de la Catedral de Valencia, pp. 26 y 116 del t. II de los *Apuntamientos*...); pero ninguna versión es tan vívida como la de Morrut, que, hábilmente, silencia el compromiso de bautizarse, sin duda para no admitir abiertamente la relación entre el asedio, la rendición y el sacramento.

92. Escolano dató la rendición de la villa a 17 de marzo, y la entrada y bautismo al día siguiente (*Década*..., t. VI, col. 1.678); entre otros le han seguido Ricardo GARCÍA CÁRCEL, «La revuelta morisca de Espadán», *Al-Andalus*, 41 (1976), p. 137 y A. REDONDO, *Antonio de Guevara*..., p. 257; y a través de ambos autores la fecha se ha colado en obras de síntesis como la de Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ-Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1993 (1.ª ed. 1978), p. 25. El 20 de febrero de 1526 Barrabé confesó a los procuradores que había sido bautizado el domingo precedente, esto es, el 18 de febrero (proceso citado, confesiones de 20 de febrero); desde ahí, y la fecha del pregón del saqueo, dado a 15 de febrero, hemos hecho encajar los acontecimientos: inicio de la batería, que, a juzgar por las declaraciones de los testigos, no fue mucho más de uno o dos días; el incendio de la leña, que fue el viernes 16; la fuga de los capitanes, esa noche; y la capitulación al día siguiente; y así la entrada, que coincide con el bautismo según la crónica, el día 18. En realidad, pues, Escolano, sólo confunde el mes. Pero ya Diago, coetáneo de Escolano,

gobernador entró en la villa rendida, acudió a la plaza y desde allí mandó convocar a todo el mundo a la mezquita. Cuando los musulmanes estuvieron reunidos, Cabanilles se apresuró a tranquilizarlos, prometiéndoles que salvarían la vida y los miembros, pese a los crímenes cometidos. Entonces les hizo el decisivo requerimiento. Los derrotados benaguacileros aceptaron, y Guevara comenzó a administrar el sacramento del bautismo[93].

Fue una jornada histórica en el proceso de conversión. Se cuenta que, en medio del júbilo por el fin de la campaña, en la ciudad de Valencia se cantó un *Te Deum* en la catedral[94]. Mientras, en Benaguacil, apesadumbrados, una larga fila de neófitos a la fuerza pasaba por delante del franciscano, que podría jactarse de un nuevo bautismo multitudinario. Esta vez, lo que llevó al sacramento a los musulmanes no fue la furia religiosa de los agermanados, sino los implacables planes de Carlos V y el ejército real valenciano; y, gracias a éste, el pacto que había conseguido el gobernador. Sólo la difusión de ese pacto que les guardaba las vidas, entre los musulmanes que estaban en Benaguacil, hizo posible la ordenada procesión de los musulmanes hacia la mezquita, y hacia la pila de Guevara. Fue una compleja maniobra política y militar, aparatosamente ejecutada, para llevar a término uno de los más autoritarios designios del cesar Carlos.

Y fue todo un éxito de Cabanilles. Especialmente lo sintieron los de Benisanó, que no podían por menos que agradecer la clemencia de su señor. Así, Azmet Benasayre, cuando supo que su amo había entrado en Benaguacil, acudió a la plaza a toda prisa para besarle las manos[95]. Su señor les había perdonado, y entre ellos y él volvió a establecerse una corriente de sumisión y fidelidad que permitió que cinco de los doce de Benisanó que fueron procesados adoptaran el nombre de su amo, Jeroni. También en una muestra de adhesión a la Corona y a sus representantes en el reino, Abdalà Abenamir, el antiguo alcadí, adoptó el nombre de Jeroni y reservó el de Carlos para su hijo[96].

---

había recogido una noticia más ajustada: "Succedió esta victoria y baptizmo en 19 de dicho mes de febrero, según el parecer de algunos, y según otros el 17 del mismo mes; y éstos dicen que el 18 se cantó el *Te Deum* en la Seo de Valencia" (*Apuntamientos*.... t. II, p. 27, noticia tomada del libro del gobernador).

93. Véase la respuesta dada por Dehuyt Faquir al capítulo 12 de la acusación: "E dix que no sap més, sinò que sent lo dit senyor Governador dins Benaguazir, ajustà a tots en la mesquita y·ls promete segur per a les vides y membres". Cf. asimismo ESCOLANO, *Década*..., t. VI, col. 1.678, que indica que se puso guarnición en la villa.

94. DIAGO, *Apuntamientos*..., t. II, p. 27.

95. Proceso citado, interrogatorio del 28 de febrero: "quant son senyor entrà li hixquè a besar les mans".

96. Para el hijo de Abenamir véase ARV, Real Cancillería, 322, ff. 264v-265v.

EL PROCESO

Al día siguiente Cabanilles, Ferrer y sus oficiales y la hueste de Valencia volvieron a la capital. Junto a ellos marchaba un numeroso grupo de musulmanes: más de setenta prisioneros de Benaguacil, de Paterna, de Bétera, de Beninsanó, de Villamarchante, de Buñol, de Estivella, de Chelva y de diversos lugares de Aragón (Urrea, Híjar, Pedrola, Saviñán...) que eran conducidos a la cárcel, en espera de juicio. Y a fe que no tuvieron que esperar mucho, pues el proceso empezó el 20 de febrero de aquel 1526.

Las sesiones del juicio no se celebraron en el Palacio Real, como era normal, sino en la casa de micer Joan Marc de Bas, que fue designado relator por el vicecanciller, Ximén Pérez Figuerola. En realidad, aquel momento era de grave desbarajuste en la administración de la justicia. Cabanilles, al asumir la Lugartenencia, había tenido que descuidar su tribunal, el de la Gobernación, para ocuparse más de cerca de la Audiencia. En consecuencia, quedó en aquél sólo el viejo Jaime Ferrer, pues su hijo, asociado al tribunal, como sabemos fue encargado de dirigir el asedio de Benaguacil. Pero los asuntos de la campaña, y de la larvada guerra de Espadán, que no tardaría en estallar abiertamente, tenían muy ocupado al regente del reino. Así pues, en la práctica el tribunal superior estaba en manos de Figuerola. Pero los servicios de éste cada vez eran más reclamados por Cabanilles. Además, en la Audiencia había una sensible carencia de doctores: de los cuatro oidores que había desde las Germanías, sólo Bas estaba en condiciones de trabajar. Jeroni Dassió había sido asesinado en 1525[97]; Francesc Ros apenas se ocupaba de los procesos, pues como abogado de la ciudad tenía un sinfín de otros asuntos, y Joan Pardo, uno de los doctores más veteranos, estaba demasiado achacoso para la justicia. En consecuencia, casi todos los asuntos quedaban en manos de Bas, que hacía lo que podía. La situación aún sería peor con el gigantesco proceso que se le venía encima, y las largas sesiones de interrogatorios a que habría de someter a los acusados y a los testigos[98].

Y además de eso la coyuntura política era tremendamente delicada. Comenzaba, en esos días de febrero, a apreciarse el alcance de la resistencia mudéjar en la Sierra de Espadán. El Gobierno valenciano comprendía que una rápida solución judicial sería de gran ayuda en la lucha que se avecinaba. No había, pues, tiempo que perder. Y así el 20 de febrero comenzaron las confesiones *ex officio*. Durante largas horas, los acusados respondieron a preguntas de los fiscales que, en general, trataban de establecer los hechos y las

97. Véase el pago consignado a un alguacil y a sus hombres por perseguir a los asesinos, Miquel de la Torre y otros: ARV, Maestre Racional, 8.851, f. 118v.

98. Se quejaron amargamente del funcionamiento de la justicia los jurados al rey, a mediados de junio: AMV, Lletres llissùes, g^3-44, f. 127r-v.

responsabilidades: si estaban al corriente de las órdenes reales; si, sabidas éstas, por qué no las obedecieron; por qué permanecieron en Benaguacil; si peleaban y con qué armas, etcétera. Sólo Mahomat Barrabé y Faraig Donzell fueron sometidos a un interrogatorio concienzudo. A los demás se les presentaba un breve cuestionario para determinar su presencia en la villa, su conocimiento de las órdenes reales y su participación en la lucha.

Ya al día siguiente los procuradores fiscales presentaron su lista de acusados y una relación sumaria de los hechos, pidiendo las penas adecuadas. El relator, entonces, concedió un día a los procuradores de la defensa, Joan Nadal y Joan Munyós, para preparar sus alegaciones. El día 22 de febrero, los fiscales presentaron un primer grupo de testigos. Casi todos habían tomado parte en el asedio. La baza principal era el notario Miquel Dorta, que hizo un escrupuloso relato de las intimaciones del perdón y las demás órdenes reales. Otros testigos habían de apoyar su testimonio en su autoridad, como el noble don Alonso de Vilaragut. Durante el resto del día, y también el siguiente, siguieron las confesiones *ex officio*. Ya el 23 de febrero se presentaron las defensas de los acusados. Primero una larga escritura para Mahomat Barrabé y luego otra para Sabba. El lunes 26 se presentaron las demás, la mayor parte agrupadas. Al día siguiente, los fiscales presentaron una escritura de acusación muy detallada, sobre cuyos capítulos en días sucesivos se llevaron a cabo los interrogatorios, tanto de los acusados como de los testigos.

A mediados de marzo ya todo estaba visto para sentencia. La Audiencia había trabajado contra reloj y Bas ultimó sus conclusiones cuando se concentraba el ejército destinado a la Sierra de Espadán. El 21 de marzo se supo que los procesados de Benaguacil y Paterna tendrían que afrontar una multa conjunta de dos mil ducados. Las penas del resto habrían de esperar: sólo un mes más tarde se sentenció que el conjunto de la villa fuera condenado a una composición de diez mil ducados. Los demás fueron conociendo poco a poco sus penas.

Que la multa de los procesados de Benaguacil fuera conocida tan pronto obedece, a nuestro juicio, a una razón fundamental: la guerra de Espadán. Desde fines de febrero el duque de Segorbe estaba reuniendo un ejército para luchar contra los mudéjares que allí se habían refugiado de las órdenes de bautismo. El Gobierno real había decidido levantar cerca de mil soldados para enviarlos en su auxilio. Las tropas ya estuvieron listas el 17 de marzo. La estrategia consistía en hacer una rápida demostración que disuadiera a los musulmanes de su resistencia. Cabanilles envió al duque una copia del pregón que tan buenos efectos había dado en Benaguacil[99]. Si además los rebeldes sabían que, finalmente, los procesados de Benaguacil al entregarse

99. ARV, Real Cancillería, 736, f. 43r-v, Valencia, 26 de marzo de 1526.

habían conseguido salvar las vidas y hacer frente sólo a una multa, las esperanzas de reducción no eran pocas. Al menos eso creía el Gobierno. Por lo demás, la entrega de dinero no venía mal a la Tesorería real, que debía hacer frente a la paga de aquellos casi mil hombres.

Creemos que consideraciones de este tipo tuvieron que influir poderosamente en el desarrollo del proceso. Y que incluso condicionaron el rumbo de las pesquisas y averiguaciones. Parece vano buscar la verdad de lo ocurrido entre los folios del proceso. Ninguna de las dos narraciones, ni la más aséptica del notario Miquel Dorta, la encierra en todos sus matices, incluyendo motivos, temores y anhelos. Por no hablar de las declaraciones de los musulmanes, que sin duda mintieron. Numerosos indicios así lo indican, aunque no es fácil encontrar una desautorización explícita. Una de las más obvias es quizá la que hizo el tagarino Faraig de Morés unos días antes de que Sabba contara sus hazañas en favor de la Corona. El 23 de febrero el aragonés confesó que entró en Benaguacil el 27 de enero, que se hospedó en casa de Sabba y que, como no llevaba armas, fue el mismo Sabba quien lo armó para que subiera a la muralla[100]. Más clara aún es la confrontación de versiones entre el notario Lluís Garcia y Mahomat Barrabé. Como sabemos, Garcia contó que cuando fue, enviado por Cabanilles, a pedir explicaciones por la acogida que hacían en Benaguacil, contra las órdenes reales, de musulmanes de Benisanó, Barrabé estaba en todo conforme con Moferrig. Lo negó explícitamente en su escritura de defensa, pero sin ser demasiado convincente[101].

También se contradijeron Alí Xove y Alí Patoch. Ambos eran de la Hoya de Buñol, de Yátova y Buñol, respectivamente, y habían acudido a Benaguacil deseosos de luchar. Después de la caída de la villa, lograron escabullirse, probablemente en medio de la confusión del día de la retirada, el 19 de febrero. Pero no fueron muy lejos. Camino de su tierra, en Villamarchante los sorprendió el alcaide del lugar, los detuvo y los envió presos a Valencia, donde se unieron a los demás procesados. Al ser interrogado Xove por los fiscales, contó que apenas intervino en los combates. Según él, siempre fue partidario del bautismo, hasta el punto de que, en medio de una pelea, uno de los de Benaguacil le disparó un viratón de ballesta y lo dejó herido en la pierna. Pero su amigo Patoch desbarató su versión: en realidad fue herido en aquella salida que se hizo para romper la presa con que los cristianos acababan de desviar el curso de agua que iba a Benaguacil; esto es, resultó herido por puro accidente y cuando se disponía a luchar por el Islam[102]. En fin, también los tagarinos hicieron gala de inconsistencia en sus declaraciones:

100. Confesiones de 23 de febrero, proceso citado; los jueces advirtieron la acusación y lo señalaron al margen de la deposición.

101. Capítulo 14 de su escritura de defensa, proceso citado.

102. Confesiones del 23 de febrero, proceso citado.

buena parte de ellos (como muchos otros) entraron en la villa cuando ésta ya era notoriamente rebelde, por lo que no se entienden sus pretendidos alegatos en pro del bautismo. Y tampoco que, como hemos visto que contó uno de ellos, el Tuerto les pidiera ayuda cuando ya no se fiaba de sus vecinos.

Creo que en los días del proceso se asistió, más que nada, al registro escrito de dos grupos de versiones antagónicas, que el juez Bas tenía la misión de hacer coincidir. Por un lado, las sucesivas escrituras de acusación, que establecían los términos del delito; por otro, las confesiones y escrituras de los acusados, que las negaban. Pero entre ambos grupos de versiones es posible encontrar un nexo. Lo proporciona, inconsciente, Abdalà Morrut: los musulmanes salvaron la vida a cambio de cargar con los gastos del asedio.

Es muy posible que ése fuera el ánimo que presidió todo el proceso. Los fiscales formularon su acusación en términos colectivos: fue la villa la que se proveyó de armas, desobedeció las órdenes y se hizo fuerte: los acusados, al hallarse en la villa, participaron de ese movimiento conjunto. Éstos, por su parte, se defendieron negando su participación individual, sin dar la cara por nadie más. Además, en un reflejo colectivo, acaso producto de sus charlas antes de la rendición o en las lóbregas celdas de Valencia, decidieron cargar todas las culpas sobre Moferrig y los suyos. La argucia era inteligente, porque así proporcionaban a los jueces lo que andaban buscando, un culpable, y a ellos una excusa. Fue así como forjaron o, al menos, exageraron la historia del *terror*, de la especie de dictadura que, según ellos, ejercía el Tuerto en la villa asediada.

Con tales premisas, si alguna responsabilidad podía achacarse a los acusados, sólo podía ser colectiva, no se podían imponer penas individuales. Como resumió Morrut el espíritu de la capitulación del 17 de febrero, no se haría mal en las personas, sólo pagarían los gastos.

Ni el gobernador ni los oficiales reales pretendían un castigo cruento. Cabanilles tenía varios vasallos entre los acusados. Además sería poco oportuno un baño de sangre, cuando había que reducir a los alzados en Espadán, una revuelta que convertía a la de Benaguacil en una partida de damas. Ni siquiera el rey esperaba un castigo ejemplar. Como escribió, desde Trujillo, el 2 de marzo, acaso a instancias de Cabanilles,

> "de los moros que tenéys presos por más culpados, ahunque todos tengan bien merecida la muerte, bastará por buen exemplo que hagáys justicia de los principales promovedores de la rebellión y pertinacia de la dicha villa de Benaguazir, condemnando los otros a las galeras o otras penas que mejor os pareciere, según lo que cada uno dellos se hallare haver delinquido"[103].

103. ARV, Maestre Racional, 9.068, f. 269r, capítulo de una carta real al gobernador, inserto en una provisión del Maestre Racional. Asimismo, el rey mandaba que se interrumpiese el iniciado derribo de la muralla de Benaguacil, en atención al duque de Segorbe -que alegaba derechos de propiedad sobre la villa- y de la ciudad de Valencia, y que tan sólo se aportillara por cuatro o cinco lugares.

Como en la represión de la reciente Germanía, una multa colectiva satisfaría las reclamaciones. Y, como responsable último de lo más horrendo, las culpas se cargaron sobre Moferrig, el siniestro alfaquí tuerto, y sus secuaces, oportunamente ausentes, huidos a Espadán. Sólo los desgraciados tagarinos experimentaron el rigor imperial. Los dieciocho aragoneses permanecieron en la cárcel de Valencia hasta el 19 de octubre de 1526, salvo uno de ellos, que murió a mediados de junio. Sólo abandonaron el presidio para ser vendidos como esclavos en pública subasta[104].

EL PRECIO DEL ASEDIO

Según sus propios registros, la ciudad de Valencia gastó un total de cinco mil novecientas treinta y tres libras, ocho sueldos y seis dineros en la campaña contra la villa rebelde. A eso hay que añadir mil ochocientos cincuenta y seis sueldos (unos ochenta y ocho ducados), de dietas que pagó la Tesorería real a Luis Ferrer (mil cincuenta y seis sueldos) y al equipo de la Gobernación (Dorta y sus auxiliares), cien ducados de ayuda de costa para Ferrer, dos mil seiscientos cincuenta y seis sueldos en correos, sesenta y ocho en pregones, y trescientos cuarenta y tres ducados en reparar los cañones reventados del gobernador)[105]. Un total de ciento treinta y dos mil quinientos cincuenta y cinco sueldos, ocho dineros; esto es, unos seis mil trescientos doce ducados. Para la duración del asedio es una cifra respetable. Y no se incluye en ella ni lo gastado por los gremios y las villas reales ni lo gastado por la nobleza.

La Corona, pues, asumió una parte ínfima del gasto: por lo que hemos visto, fue la ciudad de Valencia la que, como señora de la villa, corrió con casi todo el gasto. Ya el 22 de enero se había aprobado por la capital que se destinaran hasta cinco mil ducados (reunidos mediante censales) a los gastos que ocasionaría el inminente asedio de Benaguacil[106]. La convocatoria de *host i cabalada* fue un éxito económico para el Gobierno real, que se ahorró

104. Menos uno de ellos, cuyo destino ignoramos: ARV, Maestre Racional, 8.851, ff. 18v y 265v- 266v, y Real Cancillería, 736, f. 117r-v. Fueron adquiridos por el mercader Bernardo de Franquis. Dos protagonistas de la revuelta, Donzell y Orejudo, fugados con el Tuerto, serían castigados después de la guerra de Espadán, en la que, al menos el segundo, participaron (*ibídem*, f. 153r-v, *cf*. P. PÉREZ GARCÍA y J. CATALÁ, «La pena capital en la Valencia del Quinientos», *Conflictos y represiones en la Valencia del Antiguo Régimen*, Valencia, 2000, p. 58); para el conflicto de Espadán ver mi trabajo *La guerra de Espadán (1526). Una cruzada en la Valencia del Renacimiento* (en prensa).

105. AMV, Clavería Albaranes, J-87, ff. 119v-120v; ARV Maestre Racional, 8.851, ff. 68r-v, 75r, 108r-109r y 191r.

106. AMV, Manuals de Consells, A-61, f. 440r-v.

considerables sumas, por muy poca constante que fuese la caballería valenciana. A fin de cuentas, sin embargo, todo quedó a cargo de los derrotados. La indemnización de diez mil ducados, más los otros dos mil de Barrabé y los demás, sobraban para lo gastado. Para que nadie quedara impune, el 6 de junio, los de Benisanó fueron condenados a cien ducados, a ochenta los de Bétera y, tres días después, a treinta los de la Hoya de Buñol[107]. En total, las multas ascendieron a doce mil doscientos diez ducados, casi el doble de los gastos. La Audiencia estimó por alto la composición, entre otras cosas, por hallarse sumida la administración real en una nueva campaña, la de Espadán. De hecho, el juez exigió el mismo 21 de marzo, día de la primera sentencia, que Barrabé y los otros entregasen inmediatamente mil quinientos veinte ducados: y con esa fecha el tesorero real anotó tal cantidad como ingreso en la cuenta de la guerra de Espadán[108]. El resto quedó consignado para abril, aunque no se entregó hasta junio[109]. En cuanto a los diez mil ducados del resto de la villa, quedaron consignados para entregas anuales, de mil ducados cada vez[110].

El rey autorizó en diversas ocasiones el uso de las composiciones de Benaguacil para enjugar los gastos del asedio, especialmente a favor de la ciudad de Valencia[111]. Entonces ésta comenzó sus reclamaciones a la hacienda real valenciana. Empezó un pequeño conflicto en torno al examen de las cuentas de la ciudad: el maestre racional pretendía analizarlas, pero los jurados no lo veían con buenos ojos[112]. Finalmente, ya en el mes de junio y en medio de difíciles maniobras para conseguir nuevos apoyos financieros para la guerra de Espadán, el Gobierno real decidió asignar una cantidad global, de ocho mil ducados pagaderos de los plazos de la composición de Benaguacil, a la ciudad de Valencia[113]. Teniendo en cuenta que ésta debió de endeudarse para hacer frente a los gastos, la perspectiva de ir ingresando mil ducados anuales sólo le permitía pagar intereses y, paulatinamente, amortizar la deuda.

---

107. ARV, Maestre Racional, 8.851, primeros folios, sin numerar; en la composición de Alí Xove y Alí Patoch, los de la Hoya de Buñol, se anotó a los multados como de Villamarchante; y diversos cronistas han recogido la participación de esa localidad en la revuelta. En realidad de todos los procesados e interrogados sólo uno era de allí, y no estaba denunciado.

108. *Ibídem*, f. 12r-v.

109. *Ibídem*, f. 14r.

110. *Ibídem*, ff. 14v-15r. A ello hay que añadir las quinientas diez libras que se consiguieron en la venta de los dieciséis tagarinos, que posiblemente no tenían con qué rescatarse. Habría que descontar, no obstante, los tres mil cuatrocientos ochenta sueldos y diez dineros que costó su alimentación mientras estuvieron en la cárcel, y las ocho libras que cobró el corredor de la venta (vd. n. 104).

111. Así lo hizo desde Trujillo el 2 de marzo (*ibídem*, 9.068, f. 269r-v) y desde Sevilla el 16 de mayo (*ibídem*, 8.851, ff. 68r-69v).

112. AMV, Lletres Missives, g^3-44, ff. 26v y 29v-30r.

113. Que le fueron consignados el 4 de julio (ARV, Maestre Racional, 8.851, f. 125r-v).

La Corona, por el contrario, había hecho un negocio redondo: había salido ganando, netos, cerca de cuatro mil ducados. Pero muy pronto sus finanzas iban a verse descalabradas por la ruinosa campaña de Espadán.

LA REVOLUCIÓN DE BENAGUACIL

El vibrante parlamento que pronunció Mahomat Moferrig, ante el sorprendido notario Miquel Dorta y los enfervorecidos benaguacileros, sugiere una particular vivencia del Islam, que lo aparta de la sujeción al orden establecido y del fingimiento de la *taqiyya*. Al rechazar la autoridad de aljamas y jurados en asuntos de la Ley, de la religión, el bravo alfaquí ponía al fiel y a su conciencia solo frente a los enemigos de la fe. En el reino de Valencia, la vitalidad de la reflexión sobre la religión, mantenida por los alfaquíes[114], era suficiente como para que se manifestara esa rotunda afirmación. Las consecuencias no se harían esperar. Muchos musulmanes, apremiados al bautismo en sus morerías, acudieron a Benaguacil para "salvar su Ley". Y en el círculo del alfaquí Tuerto se afirmaba que había que dar la vida por la fe.

Llevados de esta propensión al martirio, los más comprometidos en la defensa de la fe musulmana se juramentaron e hicieron un cuerpo. Es así cómo lo contó Barrabé a los magistrados de la Audiencia: a instancias de Moferrig, diversos musulmanes de Benaguacil "se ligaren e tots feren un cors"[115]. Aunque tales ligas y juramentos no suelen faltar en los momentos de paroxismo religioso, el ejemplo de las Germanías está muy próximo para proporcionar el modelo.

Ciertamente la Germanía estaba tan presente en el ánimo de todos, que el propio Barrabé se atrevió a comparar lo ocurrido en la ciudad de Valencia entre 1519 y 1522 con la revuelta de su villa natal. Cuando los agermanados mandaban en la capital del reino, sostenía Barrabé, muchos buenos no pudieron abandonar la ciudad ni hacer nada para detener la rebelión. Pero no fueron castigados por los oficiales reales. Así, los leales de Benaguacil no habían podido imponer su voluntad, ni detener al Tuerto, ni siquiera abandonar la villa. Y aún decía más: muchos rebeldes agermanados no fueron castigados individualmente por la Corona, sino que pagaron colectivamente, sumidos sus crímenes en los de la multitud[116]. Con esos peligrosos equilibrios dialécticos, Barrabé y sus procuradores insinuaban la posibilidad de aplicar el precedente

114. Sobre la actividad de los alfaquíes en el reino de Valencia en los últimos decenios del siglo XV, véase Mark D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: between Coexistente and Crusade*, Berkeley, 1991, pp. 263-269.

115. Capítulo 8 de sus defensas, presentadas a 23 de febrero, proceso citado.

116. Capítulos 44 y 45 de esas mismas defensas.

de las Germanías y castigar conjuntamente a Benaguacil, con una composición o multa colectiva. Pero también podía deducirse de sus palabras que, lo mismo que en la Valencia agermanada, muchos en Benaguacil se identificaron con los ideales defendidos por el Tuerto; que el alcance de la revuelta fue, como se establecía para fundamentar las composiciones, prácticamente universal.

Ricardo García Cárcel, hace algunos años, vio en la revuelta de Espadán (y el juicio puede hacerse extensivo a Benaguacil) "ante todo, una nueva edición del 'agermanamiento' en su versión mudéjar", y una "respuesta rural a la coacción feudal"[117]. Es más, a su juicio, la comunidad mudéjar se había escindido con ocasión de la conversión; el grupo más acomodado, representado por los alfaquíes que firmaron la concordia de Toledo, aceptó los planes de Carlos V, pero "el sector social más numeroso y empobrecido de la población mudéjar" los rechazó[118]. Ahora bien, los datos aportados para explicar esa situación de empobrecimiento resultan demasiado vagos para justificar las razones de los rebeldes de Benaguacil.

Apenas conocemos la situación social de éstos. Y menos de los colaboradores más inmediatos de Moferrig. Sólo sabemos, por ejemplo, que uno de los capitanes más notorios, Azén Donzell, que huyó a Espadán con el Tuerto, era molinero. En 1521 había experimentado en su hacienda los daños causados por el ejército real en la guerra de la Germanía: los soldados le robaron seis cahíces de harina; pero no es menos cierto que recibió trescientos setenta y ocho sueldos de indemnización[119]. Los demás capitanes no eran, precisamente, los más desfavorecidos de Benaguacil: varios de entre ellos tenían trabajadores a su servicio, y habían admitido como aprendices en sus casas a muchos de los recién llegados. Y, si hemos de creer la desafiante respuesta que desde lo alto de las murallas dio el capitán rebelde Cherrín al jurado Pertusa, bien a gusto habría dado mil ducados antes que renunciar a su fe[120].

Entre los acusados por el fisco regio que, pese a sus negativas, tuvieron que participar, más o menos, del alzamiento, estaba Abdolasis Tabarrí, de Paterna, que entró con su familia (esposa e hijos) en Benaguacil cuando se fueron los embajadores a la Corte. Interrogado por el juez el 23 de febrero, contó que, aunque estaba incluido en las tandas para guardar la villa, se escabullía gracias a su dinero: "La nit que li tocava la guarda, ell, confessant, logava hun moro que guardàs per ell, e li dava nou diners"[121]. Y al frente de

117. GARCÍA CÁRCEL, «La revuelta morisca...», p. 144.

118. *Ibídem*, pp. 130-131.

119. ARV, Maestre Racional, 9.870, f. 26r.

120. Claro que hasta estas palabras pueden interpretarse en el sentido contrario, pues gustoso despilfarra el que nada tiene; pero más vale no buscar tres pies al gato y leer lo evidente de la bravata.

121. Proceso citado, confesión de Tabarrí, 23 de febrero.

los procesados, estaba Mahomat Barrabé, tan estrechamente relacionado con los representantes de Pedralba y Gestalgar en la embajada real que los alojó en su casa; miembro de una familia tan distinguida, que había conseguido pocos años atrás la tutoría del joven Çaat Bellvís, alcadí general de la Corona de Aragón; y tan acomodado económicamente que fue el primero en garantizar, en marzo de 1526, el pago de la composición de sus convecinos. Sin embargo, cuando contó en la Audiencia la vuelta de Abenamir al reino, y su detención en Benisanó, casi podemos percibir una nota de desdén al aseverar que el alcadí no osó entrar en su villa. Es posible que entre las familias de ambos notables, tan destacadas de la misma aljama, existiera alguna rivalidad que ayude a entender que tomaran partidos diferentes y que Abenamir buscara y consiguiera el favor real, entre otras cosas, como medio de desembarazarse de su rival[122].

Ciertamente, los diferentes partidos seguidos por los mudéjares valencianos desde el momento en que empezaron a conocerse las órdenes del rey, se pueden relacionar con afinidades familiares y de grupo. En la mayor parte de los casos, la opción por la resistencia no fue sólo personal. El hecho de que muchos acudieran con vecinos y parientes a Benaguacil muestra la cohesión de su grupo. El ejemplo de Paterna es el más visible. La conmoción ocasionada por el cierre de la mezquita y las otras disposiciones publicadas por los jurados en noviembre de 1525 disolvió la aljama, como ya sabemos. Los lazos institucionales no soportaron el impacto; pero entonces actuaron otros lazos, familiares o de amistad o vecindario, una cadena de solidaridad que facilitó la reacción de muchos, y que, hasta cierto punto, orientó las decisiones individuales. Como dijo Patorret, cuando salió la embajada, cada uno se fue por su lado, o mejor, "los huns desà e los altres dellà"[123]; y a Benaguacil fueron en un grupo, cohesionado además con relaciones de parentesco: cuatro de los ocho procesados de Paterna fueron con su familia, con sus esposas

122. Desde luego no cabe duda de que a Abenamir le quedó un profundo resentimiento contra los rebeldes; y más en particular, contra los procesados, pues a fines de abril, al detectar el retraso en la paga de la composición de sus vecinos, se apresuró a denunciar a los ausentes a los oficiales reales (ARV, Real Cancillería, 736, ff. 67r-68r). En cuanto a su rivalidad con Barrabé, parece ser que trascendió a las instituciones cristianas: si la Corona lo confirmó al frente de Benaguacil, con el cargo de justicia mayor (con el que se lo menciona *ibídem*, f. 116r y Maestre Racional, 8.851, f. 266v), no mucho después la ciudad de Valencia, señora de la villa, recusó el nombramiento y lo reemplazó por un miembro de la familia Barrabé (AMV, Lletres Missives, g^3-44, ff. 89v-90r y 96v). Para las relaciones entre Bellvís y Barrabé, Manuel Vicente FEBRER ROMAGUERA, «Los Bellvís. Una dinastía mudéjar de alcadís generales de Valencia, Aragón y principado de Cataluña», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, p. 285. Joan (*olim* Mahomat) Barrabé fue nombrado curador del joven alcadí por el baile general incluso después de la revuelta, el 4 de mayo de 1527, en perjuicio nada menos que de Jeroni Abenamir (ARV, Bailía, 1.229, 2.ª mano de 1527, f. 2r-v).

123. Proceso citado, confesiones de 23 de febrero.

y sus hijos; y dos de esas familias, las de Abrahim y Çahat Porretes, estaban emparentadas. Algo parecido ocurrió en Bétera: cuatro familias completas se desplazaron con el grupo. Y, en menor medida, en Benisanó, de donde fueron a Benaguacil tres familias y al menos dos representantes del apellido Guitian (de doce procesados varones).

Además, en sus declaraciones respectivas, los miembros de cada una de estas morerías insistieron en presentarse a sí mismos y a sus vecinos como un grupo unido, con una sola voluntad. Es difícil saber si tales grupos obedecen, en realidad, a una coincidencia de opciones individuales o a previos vínculos de solidaridad. La existencia de esos lazos de parentesco indicaría esto último, pero al no ser predominantes no permiten afirmarlo con rotundidad. En cualquier caso, esa solidaridad funcionó de forma visible durante el proceso, cuando menudearon tentativas de exculparse en grupo[124].

En el extremo opuesto resultó un grupo especialmente compacto el de los tagarinos. Y éstos, en conjunto, carecían de claras vinculaciones previas; incluso eran de origen geográfico bastante variado[125]. La mayoría se encontraba en el reino por circunstancias muy diversas, predominando las laborales. Por ejemplo, Abrahim y Mahomat venían de Pedrola, habían entrado en Benaguacil a primeros de noviembre, y se habían puesto a trabajar como mozos en diferentes casas. Otros acudieron a la villa rebelde desde la capital u otros puntos del reino de Valencia cuando se publicaron las órdenes de conversión, como Mahomat Dixer y Mahomat de Savinyan, que estaban en Valencia cuando empezaron los pregones. Es excepcional Yusef de Urrea, el que "cogió su fusil" el primer día del año y abandonó su casa y su tierra. Y en medio de la resistencia, los tagarinos tendieron a permanecer unidos, en grupo[126]. El común origen "nacional" y las señas de identidad a ello aparejadas, la lengua, notoriamente[127], canalizaron esa tendencia. Pero no es descar-

124. En declaraciones del tipo de que los de Paterna (o Bétera o Benisanó) eran todos partidarios del bautismo. Deberíamos saber más sobre las diversas morerías representadas en la revuelta, sobre sus diferencias internas y sus niveles económicos v afinidades sociales, para entender mejor las razones tanto de los que fueron a Benaguacil como de los que no fueron.

125. De los que sabemos el origen, dos eran de Morés, otros dos de Saviñán, cinco de Urrea (pero sin que se detecten vínculos entre ellos, más bien al contrario), dos de Pedrola, uno de Híjar, otro de Gotor y otro de Maella. Curiosamente, la única vinculación de parentesco se da entre Abrahim de Mael y Mahomat Dixer, que eran primos pero originarios de diferentes morerías.

126. Tal y como ellos no cesaron de identificarse durante el proceso: véanse por ejemplo las declaraciones de Mahomat de Sabinyà y de Earaig de Morés: interrogatorios de 28 de febrero, proceso citado.

127. El soldado y albañil Lluís Munyós declaró que, entre los moros que combatían desde los muros de Benaguacil, "conegué ell, di testimoni, alguns tagarins segons lo parlar de aquells" (declaración del 3 de marzo, respuesta al capítulo 14 de la escritura de la acusación, proceso citado).

table la existencia de redes de contactos entre los tagarinos que circulaban o estaban establecidos en el reino de Valencia[128], que facilitaran la reunión en Benaguacil y la formación del grupo. El caso fue que en medio del asedio se vieron a sí mismos como uno de los más sólidos: el mejor armado, con conciencia de unidad[129] con una opinión común, y que, pese a lo que declararon en el proceso, también podían compartir un ideario religioso.

El Islam proporcionaba caminos tanto para el partido de la resistencia como para el de la claudicación. El requerimiento cristiano planteaba a los musulmanes dos problemas largamente debatidos: la licitud de la resistencia a un orden político injusto y la posibilidad de apostatar para salvar la vida. Una lectura ortodoxa, desde la venerable tradición de los primeros tiempos, aconsejaba la sumisión a los gobernantes, aunque exigieran la renuncia a lo más sagrado[130]. Coincidente con este tipo de reflexiones fue desarrollándose el concepto de *taqiyya*, el ocultamiento de las convicciones para evitar el mal que podía venir a causa de la fe[131]. Los alfaquíes que acudieron a Toledo debieron tener presente esta garantía a la hora de sellar su pacto con el rey. Pero la *taqiyya* era problemática. Los ulemas ni siquiera consideraban lícito permanecer en tierras arrebatadas al Islam por los cristianos. Lo único lícito era la emigración a tierras del Islam. Sólo los incapaces, los débiles, las mujeres y los niños, o los que no encontraran ninguna vía posible, podían quedarse conviviendo con los nuevos señores[132]. Si sólo podía aceptarse esa posición degradada como justificación del mudejarismo, la apostasía forzada planteaba un conflicto mucho mayor. Aunque podía ser válida volviendo a aceptar el pretexto de la incapacidad para emigrar, la *taqiyya* no era obligatoria ni fácil, sino peligrosa para la vida moral del creyente, pues debilitaba la noción de *gihad* y de martirio. En cualquier caso no podía ser más que una

128. Es significativo que el tagarino Abrahim del Valle declarase que estaba alojado en casa de Lavira la Tagarina (*ibídem*).

129. Tan homogéneo y poco preocupado del conjunto de los resistentes, que fue de este grupo del único que salió una acusación clara hacia otro de los procesados: la indiscreción ya vista de Faraig de Morés al contar que Alí Sabba le dio la escopeta que llevó durante el asedio. Bernard VINCENT ha subrayado la relevancia de los vínculos de parentesco y "nacionales" en los moriscos de Granada, sobre las otras solidaridades, de clase o panislámica: «Les éléments de solidarité au sein de la minorité morisque», en *Le concept de classe dans l'analyse des sociétés méditerranéenes. XVe-XXe siécles*, Nice, 1978, pp. 91-100, traducido al castellano en la recopilación del autor, *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985.

130. Ignaz GOLDZIHER, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952 (original alemán de 1890), pp. 107-118.

131. Según la definición que da del término Felipe MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, 1996, voz «*taqiyya*», pp. 237-238

132. Leila SABBAYH, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», en *Les Morisques et leur temps. Table ronde internationale, 4-7 julliet 1981, Monipellier*, París, 1983, pp. 46-48.

solución temporal, en espera de reanudar la guerra santa cuando las circunstancias fueran favorables[133].

Moferrig, precisamente alfaquí, podía conocer estas doctrinas; pero fue su celo al interpretarlas lo que le hizo comprender que debía poner todo de su parte para evitar la fatal apostasía. Exaltado, sin duda, pero también impecablemente ortodoxo, no podía verse a sí mismo ni a su comunidad como una masa incapaz de luchar por su fe. Muchos lo entendieron como él; o, al menos, lucharon por cumplir con lo mínimo que les exigía su ley, antes de la humillante (pero legítima) claudicación de la *taqiyya*: la emigración a la tierra del Islam. Otros no compartían tales ideas. El también alfaquí Amet Alacoch insistió no sólo en que no había tomado las armas, sino que no había salido de casa mientras duraron las turbulencias. Precisamente aquella era la postura que recomendaba la tradición musulmana para los períodos de confusión política y luchas de parcialidades[134]. En Benaguacil, la mayoría de sus correligionarios no siguieron su consejo.

El celo religioso y el deseo de conservar sus privilegios fueron, a mi entender, las causas de la revuelta de Benaguacil, más allá de las diferencias económicas o sociales. Pero este cuadro general incluye multitud de matices. Frente a la proclamada vocación de mártir del Tuerto y de sus seguidores, estaban aquéllos que tan sólo aspiraban a que se les ofreciese la digna alternativa de emigrar, en condiciones razonables, al norte de África[135]. Entre ambos se encontraría un amplio grupo que no renunciaba a ejercer sus derechos, los que legítimamente tenían como privilegios emanados de la Corona. Contra la supresión de esos privilegios por el Emperador los mudéjares se consideraban con derecho a tomar las armas.

La expresión de la "*revolució*" o de las "*revolucions*" de Benaguacil fue empleada varias veces durante el proceso, tanto por los acusadores, como por los acusados y los testigos. Todos tenían en mente las "*revolucions e com mocions populars*", como se calificaba a los alborotos del reciente tiempo de la Germanía. Pero el término, en otros ambientes de la época, también aludía a la "vuelta al derecho antiguo"[136], al golpe violento de timón dado para restablecer o proteger una situación legítima amenazada por el despotismo. Los mudéjares creían firmemente en sus derechos, ejercidos desde tiempo inme-

133. *Ibídem*, p. 54. Bernard VINCENT, «Le peril morisque», en *Governare il mondo*, Palermo, 1990.

134. Véase GOLDZIHER, *op. cit*.

135. Postura que pudo estar encabezada por Barrabé, que contaría con recursos suficientes para instalarse en el Magreb, o, al menos, tener la posibilidad de pensarlo. Es significativo que la negativa a darles un paso desde el reino fue lo que más le quedó grabado de la respuesta que le transmitieron los alfaquíes de Pedralba: confesiones de 20 de febrero, proceso citado.

136. Véase Günter BARUDIO, *La época del absolutismo y la ilustración* (1648-1779), Madrid, 4.ª ed., 1986, pp. 10 y 53.

morial, y confirmados sucesivas veces. La minoría musulmana constituía un cuerpo privilegiado que se insertaba jurídicamente en el universo estamental del reino de Valencia. Y, como tal, debía oponer resistencia a la supresión arbitraria de sus privilegios. Esta concepción, tan propia del Occidente cristiano y estamental del Antiguo Régimen, se llenó de un contenido religioso islámico. Y esa combinación fue la que dio forma al cuerpo principal de la respuesta que, después de una noche de insomnio, de debates y aun de violencia, los mudéjares que defendían Benaguacil y su Ley, dieron a los representantes de la Corona: "Que per quant ells eren guiats e staven en possessió de tenir mesquites e armes, no volien obehir lo que Sa Majestat manava, sinó que·ls donàs [pas] en la costa de València"[137].

RESUMEN

En 1525 los musulmanes de Benaguacil, cerca de Valencia, tomaron las armas contra Carlos V. Rechazaron la orden imperial de bautizarse y reclamaron su suspensión o condiciones aceptables para abandonar España. A pesar de sus demandas, el Emperador ordenó acabar por la fuerza con la rebelión y envió un ejército contra la villa, que capituló a las cinco semanas de asedio. En este artículo no sólo pretendemos reconstruir los acontecimientos, la campaña militar, el proceso contra los rebeldes y el papel jugado por cada parte, sino también aproximarnos a las razones que, desde su religión y sus creencias, movieron a los musulmanes a transformar su oposición religiosa en revuelta abierta.

ABSTRACT

To save his law. A history of the revolt, trial and punishment of the village of Benaguacil against Charles V (1525-1526). In 1525 the muslims of Benaguacil, near Valencia, took the arms against Charles V. They rejected the imperial order of baptize and they asked for its suspension or acceptable conditions to leave the kingdom. Despite his claims, the emperor ordered to put an end to the revolt and he sent an army against the village. After five weeks of siege, Benaguacil surrendered. In this paper we try not only to describe the events, the military campaign, the trial of the rebels and the part played by each side, but also to understand the reasons that, out of their religion and beliefs, moved the muslims to change his religious opposition into open revolt.

137. Según el ya citado testimonio del notario Miquel Dorta.

NOTAS DE OLIGARQUÍA MORISCA GRANADINA. LA FAMILIA FERÍ

Camilo Álvarez de Morales[*]

La lectura de documentos conservados en archivos granadinos nos da noticias de la familia Ferí, que por su importancia económica, por el hecho de percibir alguno de sus miembros salario real y por la participación de otros en asuntos que interesaban a la sociedad morisca del reino de Granada, permiten encuadrarla entre las familias que se situaban en la minoría morisca dominante.

Hasta el momento nos son conocidas tres generaciones de la familia Ferí, con Hernando "el viejo" como cabeza visible y primero de su casa que destacó por su influencia y su poder económico, con intereses en distintos puntos de la ciudad, junto a su yerno Lorenzo el Chapiz, coordinador de un "negocio general", de delimitaciones no del todo precisas, que involucró a la Corona de Castilla, a la Inquisición y a los moriscos de todo el reino, hasta llegar al último conocido, otro Hernando Ferí, perceptor de un salario real indicativo de servicios prestados al poder castellano. Son testimonio de que esta familia mantuvo a lo largo del siglo XVI una presencia constante en el mundo morisco granadino, acreditada por la documentación pertinente, inédita en gran parte.

HERNANDO EL FERÍ, "EL VIEJO"

El personaje más relevante de la familia fue Hernando el Ferí, mercader, empadronado en la parroquia de San Pedro y San Pablo, dueño de casas, tiendas y tierras en Granada y fuera de ella ("bienes y hazienda, tratos y casas y caudales"[1]), que debían proporcionarle rentas sustanciosas, hasta el punto de figurar entre los prestamistas a la Corona de Castilla, teniendo constancia de que en 1545 su aportación suponía un montante de 76.500 maravedís[2]. Fue, además, repartidor de farda de la parroquia de San Blas, en el Albaicín.

* Escuela de Estudios Árabes (CSIC), Granada.

1. Archivo Municipal de Granada, legajo 3.430, p. 20, fol. 4v.

2. Cf. M. GARZÓN PAREJA, *Historia de Granada*, Granada, Diputación Provincial, 1981, vol. II, p. 33.

Entre los bienes que hemos podido constatar como suyos, figuran la vivienda del Albaicín y una tienda en la Alcaicería por la que pagaba de censo perpetuo al Hospital Real tres reales y dos gallinas cada año[3]. La había adquirido a Alonso Fernández Moroxí y medía "vara y media de largo y dos varas y quarta de ancho sin el gordor de las paredes"[4]. Hay datos de otra tienda, distinta de la anterior a juzgar por las medidas ("tiene por lo largo de la puerta quatro varas y media y desde la puerta hasta la pared frontera tiene cinco varas y media y de alto tiene quatro varas"), que tenía alquilada al Licenciado Castillo[5], según datos que figuran en el libro de apeo de los bienes de la renta de la hagüela[6] de 1552.

Por orden cronológico, las primeras noticias que tenemos sobre él se refieren a un pleito sobre aguas, junto a otros propietarios de casas en el Albaicín, contra Francisco de Padilla, juez de aguas y administrador de las mismas, quien había mandado ejecutar la obra de un caño que unía la acequia del Arrabal de Albaida con la de la Alcazaba[7], obra que, a juicio de los demandantes, dañaba sus derechos, y que en el caso del Ferí se referían al riego de la huerta de su casa. Los años que se consignan en tal pleito van de 1525 a 1531[8]. Los jueces se personaron en la Puerta de Fajalauza, en donde se hacía el reparto de las aguas del Albaicín, y con ellos el escribano mayor y el propio Francisco de Padilla, además de otros testigos. Por su parte, los demandantes enviaron a un representante suyo y de Fernando el Ferrí[9], vecino de San Pedro y San Pablo, para que explicara cuál era el daño que la obra podía causarles y expusiera sus peticiones. Éstas eran que se debían suspender las obras y mandar derruir lo ya hecho; que del agua de la acequia de Aynadamar[10] se les diese la tercera parte y que, una vez llenos los aljibes y acequias, lo que sobrase fuera a la huerta de Hernando el Ferí. Basaban sus peticiones en el derecho secular ("porque de uno, diez, veinte, treinta, qua-

3. Archivo Diputación Provincial de Granada, libro 7.246, fol. 79r. Para el conocimiento y buen uso de los fondos procedentes de este archivo, ha sido fundamental la ayuda de su directora D.ª Pilar Parra Arcas, que aquí quiero destacar y agradecer.

4. Archivo Diputación Provincial de Granada, libro 7.297, fol. 67r.

5. Puede tratarse de Alonso del Castillo.

6. Archivo Municipal de Granada, libro 604, fols. 113v-114v.

7. La obra de A. ORIHUELA UZAL y C. VILCHEZ VILCHEZ, *Aljibes públicos de la Granada islámica*, Granada, Ayuntamiento, 1991, proporciona una información muy útil sobre el agua del Albaicín, y concretamente lo que se refiere a sistemas de distribución (acequias y cañerías) y recogida y almacenamiento (aljibes), con un plano general que complementa el texto.

8. Archivo de la Alhambra, L-362, fols. 39v a 50r. Corresponde a una escritura fechada en 1749 relativa al proceso de venta de la Casa del Chapiz.

9. *Sic*, varias veces a lo largo del pleito.

10. Sobre tal acequia y su aprovechamiento en Granada y el Albaicín, puede verse la obra de M. BARRIOS AGUILERA, *De la Granada morisca: Acequia y cármenes de Ainadamar* (según el apeo de Loaysa), Granada, Ayuntamiento, 1985.

renta, zinquenta, y zien años asta entonzes, y de tanto tiempo que memoria de hombres no es en contrario") del uso del agua del ramal que iba a las citadas parroquias de Santa Isabel, San Luis y San Blas, de la que siempre se les había dado la tercera parte, y que el sobrante era para la huerta del Ferí.

Oídas ambas partes y examinadas las alegaciones y los antecedentes oportunos, junto a resoluciones anteriores que afectaban al caso, los jueces dictaron sentencia definitiva a favor de los vecinos de las parroquias citadas y de Hernando el Ferí, a quien se le notificó el 5 de marzo de aquel año. Sin embargo, la oposición de Padilla obligó a nuevas intervenciones de unos y de otros, hasta que, finalmente, prevaleció el derecho de los vecinos y se pudo cumplir definitivamente la sentencia judicial, que se firmó con fecha de 24 de mayo de 1531.

Hay aquí dos datos ilustrativos de la importancia del Ferí: uno tener su propio representante en el pleito, y el otro ser poseedor de todos los excedentes de los aljibes del Albaicín[11], dato que se ratificará en otras ocasiones por declaración del propio Hernando. Así, en 1549, al ser acusado de taponar y desviar la acequia de Aynadamar para provecho propio, se defiende alegando "que yo tengo agua de sobra, porque toda la sobra del agua de los algibes y cauchiles del Albayzin es mia"[12], opinión que apoyan los testigos que presenta en su defensa, quienes expresan que "Hernando el Feri tiene mucha agua sobrada porque le pertenesce todo el remaniente de todos los algibes y cauchiles y albercas del Albahezin desta çibdad y asi tienen los testigos por cierto que el dicho Hernando el Feri por ser ombre rico y honrado por lo que dicho es no lo tomo ni lo mando tomar de la acequia la agua"[13].

Sobre la antigüedad de la familia en el Albaicín tenemos noticia a través de un pleito de un hijo suyo, Juan, con los repartidores de la parroquia de San Blas[14], en relación con el cual se conservan cuatro recibos de farda[15] en árabe y castellano que se incluirán como apéndice a este trabajo.

El pleito obedecía a que dichos repartidores exigían que pagase allí la farda por pertenecer los bienes de la familia a dicha parroquia, en contra de lo cual Juan el Ferí argumentaba haber nacido en la parroquia de San Pedro y tener a su favor una costumbre instituida a raíz de la toma de la ciudad

11. Para información precisa sobre los aljibes del Albaicín, remito a la citada obra de A. ORIHUELA UZAL y C. VILCHEZ VILCHEZ, *Aljibes públicos*...

12. Archivo Municipal de Granada, legajo 3.430, p. 20, fol. 2r.

13. *Ibídem*, fol. 4r.

14. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41.

15. Considero muy ilustrativo y esclarecedor para explicar este término, sus variantes y su aplicación, el trabajo de B. VINCENT, «Las rentas particulares del Reino de Granada en el siglo XVI: fardas, habices, hagüela», *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial, 1985, pp. 96-122.

por los Reyes Católicos, que presentaba entre las probanzas de los testigos de su parte[16]: "Yten si saben [...] ques costunbre usada e guardada en esta çibdad e reyno de Granada despues que los señores Reyes Católicos lo ganaron, que los nuebamente conbertidos deste reyno que estubieren enpadronados en la farda e serviçio de su magestad en una perrochia primeramente e allí lo ubieren pagado, aunque se muden a vivir a otra perrochia del mismo pueblo no se mude el repartimiento a la perrochia donde se muda sino que quede e se le haga en la perrochia donde primeramente se enpadronó".

Y es en este mismo documento, dentro de las probanzas testificales de los repartidores de San Blas, donde se hace alusión a diversas generaciones de la familia[17]: "Yten si saben que el dicho Hernando el Feri el biejo fue vezino y morador de la dicha perroquia de san Blas dende que fue de hedad de thener casa y sus padres y abuelos bibieron en la dicha perroquia despues questa çibdad se ganó".

El pleito, además de mostrarnos que la práctica totalidad de los testigos que intervienen en las probanzas, por una y otra parte, sólo hablan árabe y tienen necesidad de intérprete[18], nos da más informaciones relativas a Hernando el Ferí, entre otras la de la fecha de nacimiento y muerte. La segunda podemos deducir que fue la de 1557, habida cuenta que el pleito tuvo lugar en 1561 y en él se dice que Juan, su hijo, se fue a vivir a la casa de su padre cuatro años antes, al ocurrir el fallecimiento de aquél. En cuanto a la de su nacimiento, tenemos la información de uno de los testigos de los repartidores de San Blas, quien indica que "conoçio al dicho Hernando el Feri el viejo que fue vecino e morador en la dicha perroquia de san Blas y en ella lo vido vivir e morar mas tiempo de çinquenta años hasta que fallesçio"[19], es decir, se puede conjeturar como fecha aproximada de nacimiento los últimos años del siglo XV o los primeros años del XVI, aproximadamente.

Hernando estuvo casado con Isabel Abendafir[20], que aportó al matrimonio una casa, a la que enseguida me referiré, y otros bienes, parte de los cuales nos son conocidos por el padrón de la parroquia de Santa María la Mayor, de 1512[21]. Tales bienes eran una almacería en Fornalcayz[22], emprado-

16. Archivo Municipal de Granada, *ibídem*, fol. 12r.

17. *Ibídem*, fols. 16r, 22r.

18. El año es el de 1561, sólo diez antes de la expulsión.

19. Id., fol. 23r.

20. Citada también como Abendafra y Abendafride

21. Archivo de la Alhambra L-188-41, A-86-41, fol. 45r.

22. Debe referirse al topónimo árabe *Furn al-Qays*, que en opinión de L. SECO de LUCENA, *La Granada nazarí del siglo XV*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1975, p. 83, fue un importante horno que dio nombre a una calle, luego llamada de la Gallinería, que accedía a un zoco situado en una zona próxima a la Alcaicería.

nada en cien pesantes, una viña en Maracena, en sesenta pesantes, otra en Daraxeme[23], en veinte pesantes, una huerta en el Darro, en doscientos pesantes, y un fadin[24] en Txey[25], en doce pesantes y cinco dineros, con un valor total de trescientos noventa y dos pesantes y cinco dineros.

Su padre, del que desconocemos el nombre, debió vivir en la misma zona, como señalan varios testigos que dicen haberlo conocido personalmente: "Y su padre del dicho Hernando el Feri antes que falleçiese lo vido este testigo vivir e morar en la dicha parroquia de san Blas mucho tiempo hasta que fallesçio"[26], remontándonos, por tanto, a miembros de la familia Ferí presentes en los momentos de la caída de Granada y en años anteriores, lo cual nos lleva a plantear si fueron ellos, el padre o el propio Hernando el viejo, o incluso su suegro, los que compraron la gran casa, conocida luego como *Casa del Chapiz*, de la que más tarde me ocuparé, o, incluso si tal casa les hubiera sido dada por el poder castellano a cambio de ciertos servicios. De ser así, nos encontraríamos frente a una familia *colaboracionista.*

Moviéndonos en el terreno de la pura hipótesis, se podría pensar que la familia Ferí accediera a la casa inmediatamente después de la conquista de la ciudad y que tal casa formara parte del patrimonio real nazarí, dado su volumen e importancia. Por esta zona debió estar situada la Dar al Bayḍā᾽ que dio nombre a la zona (*Raba de Albaida*), con lo que se plantea la posibilidad de que se trate de la misma casa[27]. Como simple curiosidad, quiero recordar la

23. Probablemente se trate de *Andar al-Šamal*, "La Era del Viento Norte", pago de la Vega granadina, en el término de Peligros. Actualmente lleva el nombre de Andarasemel, habiendo conocido formas intermedias, entre ellas la de *Andaraxemel*. Cf. L. SECO de LUCENA, *Topónimos árabes identificados*, Granada, Universidad, 1974, p. 15; M.C. JIMÉNEZ MATA, La Granada islámica, Granada, Universidad-Diputación Provincial, 1990, pp. 128-129.

24. Voz del árabe granadino faddīn, con imāla completa, por el árabe clásico faddān, "yunta de bueyes", que designa la extensión de tierra que una yunta de bueyes puede arar en un día. De ahí toma el nombre de obrada o yugada con que se le conoció, cuya medida podría ser equivalente a la de la fanega. En el dialecto hispanoárabe se le identificó con "pago", "predio" "haza" o "finca", sin especificar sus medidas, y con tal sentido aparece en los Libros de Apeo. Este término ha dado lugar a varios topónimos. Cf. A. DÍAZ GARCÍA, «Algunos topónimos árabes granadinos», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 4 (segunda época) (1990), pp. 117-118 y notas 10 y 11; A. DÍAZ GARCÍA y M. BARRIOS AGUILERA, *De toponimia granadina*, Granada, Universidad-Diputación Provincial, 1991, p. 177 y notas 145 y 146. En ambos casos se hace un detallado estudio de la voz. árabe, de las medidas agrarias a las que corresponde y de los topónimos de ella derivados, recogiendo, al mismo tiempo, la bibliografía más significativa relacionada con todo ello.

25. No identificado.

26. *Ibídem*.

27. Esta hipótesis, apuntada en su momento por el P. Darío Cabanelas, a quien tengo siempre presente en mi recuerdo, la estudié y desarrollé en mi trabajo «Noticias sobre la Casa del Chapiz», *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad, 1985, vol. II, pp. 1.139-1.166, al cual remito y en el que recojo los trabajos del P Cabanelas y otros relativos a la casa.

cita que hace Henríquez de Jorquera[28] refiriéndose a ella como "la gran casa del Chapiz, para el verano saludable abitación de príncipes".

Frente a esta hipótesis, tenemos datos concretos de que Hernando poseía en 1528 una vivienda en el Albaicín, junto a la Puerta de Guadix, cuyo anterior dueño pudo ser un tal Caçena, que tomaba agua de un ramal de la acequia de Axares. En el documento se especifica que "la posee agora Hernando Feri por su muger"[29]. Entre esta casa y la citada antes, existen las concordancias de su emplazamiento y la procedencia de su agua, con lo que, de nuevo, se abren interrogantes sobre ella.

Y habiendo llegado a este punto creo oportuno plantear por qué siendo la familia Ferí la que pudo adquirirla y la habitó prácticamente hasta el final, con el paso del tiempo se le haya llamado *Casa del Chapiz*.

LA CASA DE HERNANDO EL FERÍ: *LA CASA DEL CHAPIZ*

Cuando comencé a interesarme por el Chapiz y por la casa de su nombre, me resultó sorprendente que los documentos más antiguos, los citados pleitos de aguas, siempre se referían a la *casa y huerta propias de Hernando el Ferí*, sin hacer mención alguna del Chapiz. Como todas las noticias que hasta entonces tenía señalaban que la casa había sido de Lorenzo el Chapiz y de su cuñado el Ferí, intenté explicar aquella omisión del Chapiz con diversos argumentos que ahora, disponiendo de nuevos datos, me llevan a otras conclusiones.

Hernando el Ferí fue su único dueño y morador, con datos contrastados, al menos desde 1525, fecha de su pleito con Padilla, hasta 1557, año de su muerte. Ocurrida ésta, pasaron a la casa su hijo Juan y su yerno Lorenzo el Chapiz, quien hasta entonces vivía en el mismo barrio del Albaicín, sin que podamos precisar más que la zona, por lo que se deduce de una visita hecha a las tiendas de la Alcaicería en 1552. En ella aparece Lorenzo el Chapiz como propietario de una de ellas, y al hablar de él se dice: "Lorenço Chapiz que bibe a la collaçion de san Pedro y san Pablo"[30].

Por la disposición actual de las viviendas, prácticamente igual a la del siglo XVI, y por lo que se deduce de los distintos documentos, a Juan le debió de corresponder la más pequeña de las dos, que, por otra parte, sería la que estuviera en mejor estado y, muy probablemente, fuera la que habitaba su padre. Al Chapiz le tocó la casa grande y sus anejos ("Lorenço Chapiz

28. *Anales de Granada*, ed. A. Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices por P. Gan Giménez y L. Moreno Garzón, Granada, Universidad, 1987, vol. I, p. 36.

29. Archivo Municipal de Granada, leg. 3.382, p. 11, fol. 5v.

30. Archivo Municipal de Granada, libro 604, fol. 114v.

esta casado con una hija del dicho Hernando Feri el biejo y por su fin y muerte heredo unas casas suyas prinçipales en la dicha perroquia de san Blas"[31]), a los que hizo una serie de obras, como se señala en el mismo documento: "Lorenço el Chapiz hierno del dicho Hernando el Fireh el viejo [...] ha reidificado y continuado la lavor de unas casas principales que fueron del dicho Hernando el Fireh [...] y las mejoras que a hecho en la dicha casa [...] se a edificado con la erencia que ubo del su suegro"[32]. En años posteriores debió continuar las obras, puesto que en 1568 los repartidores de farda le reclamaron un aumento de treinta pesantes "por la mejoría de la casa en san Blas"[33]. De acuerdo con estas noticias, cabría pensar que parte de la casa que ha llegado hasta nosotros se edificó, o, al menos, se reformó, entre los citados años de 1557 y 1568.

Desde que se mudó a la casa heredada de su suegro, compartió con su cuñado Juan el Ferí todos los problemas derivados del uso del agua para la huerta común y otros asuntos relacionados con las viviendas. En estos años ya se aprecia que la personalidad del Chapiz es más acusada que la de Juan, seguramente porque su posición social y económica eran más relevantes. Sería entonces cuando comenzara a identificarse el conjunto de las casas y la huerta con Lorenzo más que con Juan, en concreto y, consecuentemente, con la familia Ferí.

Al abandonar Juan su vivienda, por motivos que luego explicaré al ocuparme de este personaje, otro miembro de la familia Ferí, Hernando el joven, se hizo cargo de ella, pero pienso que no llegó a habitarla, como también luego se verá. Por todo ello, cuando en 1572 Felipe II incorporó la casa a la Corona de Castilla, los informes relativos a ella serían que los dueños eran Lorenzo el Chapiz y un cuñado suyo. En las primeras citas que se hacen de la casa se siguen manteniendo los dos nombres, pero, poco a poco, se debió ir perdiendo la memoria del Ferí, hasta quedar identificada definitivamente con el nombre del Chapiz.

Hay, incluso, una referencia de Henríquez de Jorquera, en fecha que se puede situar cerca de 1640[34], cuando al trazar el itinerario que, arrancando

31. Archivo de la Alhambra, L-18-41, A-86-41, fol. 22r. Hay que abandonar, pues, la idea del P. Cabanelas de que la casa situada al sur, la grande, perteneciera a Lorenzo el Chapiz, "padre" (al que supone cuñado del Ferí), de quien la heredó su hijo. Basa esta afirmación en un comentario de Alonso del Castillo referido a una pila de mármol de la que dice que estaba en casa de *Lorenzo, hijo, el Chapiz*. Cf. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, «La casa del Chapiz y la historia de su rescate», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1 (segunda época) (1987), pp. 219-220. Su afirmación es lógica según la información de que entonces disponía. Documentos a los que he tenido acceso posteriormente, y que él no utilizó, me han permitido rectificarla.

32. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41, fol. 4v.

33. Archivo de la Alhambra, L-159-33, A-87-33, fol. 4.

34. Así puede deducirse de lo que indican los autores del *Estudio Preliminar*, p. 26.

de Plaza Nueva, sube por la calle (*sic*) del Darro, indica que se llega a la "puerta del Chapiz con su gran casa, por donde se sale de la ciudad"[35]. Vemos que el nombre traspasa los muros de la vivienda, sustituyendo, en este caso, al de Puerta de Guadix, que siempre se le había dado.

LOS DESCENDIENTES Y HEREDEROS DE HERNANDO

Tenemos la certeza de dos hijos: un varón, Juan, de quien, a su vez, se conoce un hijo llamado Miguel, y una hembra, Inés, la mujer de Lorenzo el Chapiz. Hay otro Hernando del que no he podido establecer de manera satisfactoria su parentesco, aunque, indudablemente, es miembro de la familia en grado muy directo. En estos momentos no sé exactamente si fue hijo de Hernando el viejo o de Juan. Más adelante me ocuparé de él.

JUAN EL FERÍ

Las noticias concretas que tenemos, hasta el momento, de Juan el Ferí es que era mercader y su negocio debía de ser la seda, habida cuenta que en un momento determinado se le llama *Maestro de Sedas*[36]. Muy probablemente lo centraría en la tienda de la Alcaicería heredada de su padre. A la tienda y a la casa se sumaban, entre sus bienes, la herencia procedente de su madre, de la que sólo se conservaba la viña de Maracena[37], y lo que aportara al matrimonio su mujer, María Marçe, hija de Francisco Marçe y de María Harrifa, su segunda mujer[38]. Tenemos noticia de un hijo suyo, Miguel, nacido en 1546, que aparece repetidamente en el citado pleito con los repartidores de San Blas y del que se nos dice que vivía con su padre por su corta edad, 15 años, ser soltero y no tener hacienda propia.

Como ya hemos visto, como heredero de Hernando el viejo ocupó la vivienda que antes había sido de su padre y en ella estuvo, al menos, desde 1557 a 1569, años en los que figura en diversos pleitos de aguas junto a su cuñado Lorenzo el Chapiz

Al desaparecer Hernando el Ferí el viejo fueron ellos dos los que se ocuparon de los problemas familiares. Sabemos que vivían en casas contiguas y que compartían la huerta y el agua que antes habían sido de Hernando, con motivo de una petición que ambos hicieron para abrir la calle y encañar el agua de la vivienda: "[...] y la llevan por una

35. Vol. I, p. 31.

36. Archivo Diputación Provincial de Granada, libro 7.297, fol. 67r.

37. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41, fols. 42r-42v.

38. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41, fol. 32r.

reguera a regar una huerta de Hernando el Feri cuyo heredero es el dicho Lorenço Jabiz e un fijo del dicho Feri agora estos de concordia quieren llevar el dicho remaniente limpio e incorporallo en unos caños que van a sus casas que estan juntas [...]"[39].

Ambos, Lorenzo y Juan, debían tener buena posición económica y, sin duda, serían los más acaudalados de la parroquia de San Blas[40] a la que pertenecían sus casas, como atestiguan los repartidores de aquélla: "Yten si saben que la dicha perroquia de san Blas es pobre y si de ella se sacase al dicho Miguel el Feri y Juan el Feri, su padre, y Lorenço Chapiz, que son personas ricas, destruie a los pobres y biudas de la dicha perroquia"[41].

El final de Juan el Ferí es confuso. Es posible que participara en los acontecimientos previos al levantamiento morisco o, al menos, fue acusado de ello, puesto que en 1569 se le confiscaron la tienda de la Alcaicería y sus otros bienes: "Y habiendo acaecido despues el levantamiento de los moriscos deste Reyno por el año pasado de 1569 y comprehendidos en el dicho Juan el Feri, le fueron confiscados sus vienes y entre ellos la expresada tienda [...] se mando por dicho Consejo [de Población] que [...] S.M. se quedase con las dichas posesiones"[42].

En esta confiscación hay algo extraño. Se supone que entre los bienes incautados debía estar la casa del Albaicín en la que vivía, la llamada del Chapiz, y sin embargo, un año después, en 1570, aparece otro Ferí, Hernando el joven, como propietario de ella, sin olvidar que Lorenzo el Chapiz también estaba allí. Resulta difícil explicar hasta qué punto fue personal la acusación que sólo le afectó a él, dejando al margen a sus familiares.

LORENZO EL CHAPIZ

De Lorenzo el Chapiz me ocupé con cierta extensión en otro momento[43], por lo que limitaré las noticias referidas a él a los rasgos imprescindibles, además de incorporar algún dato nuevo.

---

39. Archivo Municipal de Granada, legajo 3.425, p. 20, fol. 6v.

40. Esta parroquia, citada varias veces a lo largo de este trabajo, acabó siendo integrada dentro de la del Salvador. HENRÍQUEZ de JORQUERA, *Anales*, vol. I, p. 214, dice que, junto con ella, se integraron las de San Martín y San Sebastián, en tanto M. GÓMEZ-MORENO, *Guía de Granada*, Granada, 1892 (ed. facsímil, Granada, 1982) p. 482, dice que fueron las de San Blas y Santa Inés las anexadas, dando la fecha de 1508, año que no concuerda con los datos aquí analizados, en los que vemos a los repartidores de esta parroquia pleiteando en 1561.

41. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41, fol. 22v.

42. Archivo Diputación provincial de Granada, libro 7.297 (*Libro de censos del Real Hospicio*), fol. 637v.

43. Véase mi trabajo «Lorenzo el Chapiz y el "Negocio General" de 1559», *Qurṭuba*, 1, 1996, pp. 11-38.

Su nombre era Lorenzo Hernández el Chapiz, a veces citado como *Jabiz*, *Japiz*, o *Apiz*. Por el testamento de su abuelo materno[44] sabemos que fue hijo de Martín López el Chapiz y de Isabel Jarrelia, y nieto, por parte materna, de Pedro el Jerrí y Elvira Salenia, cristianos nuevos todos ellos. Se da la circunstancia de que los abuelos sobrevivieron a los padres, ya que en 1549, fecha en que se redacta el testamento de Pedro el Jerrí, así se indica. Tuvo un hermano llamado Álvaro, menor que él, citado como alamín[45]. De sus ascendientes paternos no tenemos datos.

Como ya he señalado, estuvo casado con Inés Ferí, hija de Hernando el Ferí el viejo, de cuyo matrimonio sólo queda constancia de un hijo, Alonso, bautizado en la iglesia de San Pedro en agosto de 1561[46]. A esta parroquia había pertenecido siempre la familia Chapiz y de ella fue repartidor Lorenzo[47].

Fue hombre acaudalado, propietario de tierras en diversos lugares del territorio de Granada, con Almuñécar como zona en donde se concentró la mayor parte de sus bienes, a la vista de la relación de tierras de moriscos cuyo remate se hizo a partir de 1575[48]. En él se recogen 89 hazas de caña de azúcar con una superficie de 416 marjales y 56 estadales, lo que le convertía en el mayor terrateniente morisco del lugar. Además de las hazas y unos morales que poseía allí, se liquidaron, también como antiguos bienes de Lorenzo el Chapiz, un molino, en estado ruinoso, y un ingenio de azúcar.

Fuera del término de Almuñécar, el Chapiz poseía desde 1562, a título de censo perpetuo por valor de 50 ducados anuales, junto a otros cuatro individuos y dentro del término municipal de Santa Fe, tierras de riego en el mismo pueblo de Santa Fe, el Jau, el Salado y el Juncal[49].

---

44. Doc. 188 del Archivo de Protocolos de Granada, Sección de Granada, Escribanía de Diego Sánchez. Agradezco muy sinceramente a D.ª Margarita Birriel Salcedo el haberme proporcionado copia de este documento.

45. Archivo Municipal de Granada, libro 604, fol. 63r.

46. Son datos tomados del libro de bautismos conservado en esta parroquia, *Baptismos de la Yglesia parrochial de S. Pedro y San Pablo. Año de 1552 y asta 1593*. La inscripción aparece en el fol. 41r.

47. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41, fol. 4v

48. *Abecedario de remates de Motril, Salobreña y Almuñécar*, actualmente perteneciente a los fondos del Archivo Histórico Provincial de Granada, 5/a-3/117b. Margarita Birriel ha analizado a fondo este documento, como se recoge en varios trabajos suyos. En ellos y en informaciones personales de la autora, además de mi consulta directa del texto del *Abecedario*, baso los datos que ofrezco. Los trabajos de M. BIRRIEL a que me refiero son «Ventas de bienes confiscados a moriscos en la tierra de Almuñécar», *Chronica Nova*, 16, 1988, pp. 39-53; *La tierra de Almuñécar en tiempos de Felipe II*, Granada, Universidad-Ayuntamiento de Almuñécar, 1989 y «Nuevos datos sobre el patrimonio confiscado a los moriscos: la costa de Granada», *Chronica Nova*, 21, 1993, pp. 31-61.

49. Archivo de la Alhambra, A-109-47, L-87-47.

Del mismo modo, figura entre los propietarios de tierras en el pago de Tafiar Zufla[50] y de un cortijo llamado Alhondiguilla Alta, entre Illora y Moclín, de doscientas cincuenta fanegas de tierra, con cinco casas dentro de él, que compartía con Hernán López el Ferí el joven[51].

En la ciudad de Granada poseía una tienda en la Alcaicería[52], que gestionaba directamente, y otra de la que consta que en 1552 tenía alquilada a Ramiro de Palencia, por una renta anual de veinte ducados[53]. Finalmente, en la relación de sus bienes habría que incluir un molino de pan en el Albaicín[54], la vivienda que ocupara en los años anteriores a 1557 y la gran casa que, a partir de ese año, recibió de la familia Ferí, que luego tomaría su nombre (el del Chapiz), de la que ya he hablado en este trabajo y de la que me he ocupado más ampliamente en otras ocasiones[55].

La procedencia de todo aquel capital debió de ser variada. Por el testamento de su abuelo materno sabemos que fue, junto a su hermano Alvaro, heredero universal de aquél. No hay detalles acerca de los bienes recibidos[56], que el testador dice que eran abundantes. Otra procedencia sería la herencia paterna, de algunas de cuyas posesiones nos ha quedado noticia, como es el caso de dos viviendas situadas en el Albaicín, cerca de la Puerta de Guadix, citadas una como *casa de Vitoria* y la otra *casa de Rebolledo*[57], nombres que pueden hacer alusión a anteriores dueños, y de una tienda en la Alcaicería[58]. Finalmente, Lorenzo el Chapiz poseía como tercera vía de riqueza la de sus propios negocios. Aparece citado siempre como mercader.

Su presencia en la vida política granadina tuvo un protagonismo excepcional por su participación en el "negocio general", del que luego hablaré. Por la importancia que su figura adquiere en este caso y por un documento redactado en 1571[59], en el que aparece pleiteando por sus derechos, podría dar la impresión de sentirse seguro, moviéndose con libertad por Granada al

50. M. BARRIOS AGUILERA, «Tafiar Zufla, un pago morisco del ruedo de la ciudad de Granada», *Moriscos y Repoblación; En las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, 1993, p. 194.

51. Archivo Real Chancillería de Granada, legajo 4.341, p. 11.

52. Archivo de la Alhambra, A-89-11, L-80-11, fol. 24.

53. Archivo Municipal de Granada, libro 604, fol. 114v.

54. Archivo Municipal de Granada, leg. 3.490, p. 1.

55. En los citados trabajos «Lorenzo el Chapiz y el Negocio General...» y «Noticias sobre la Casa del Chapiz»...

56. Álvaro heredó, entre otras cosas, una tienda que poseía su abuelo en la Alcaicería. Cf. Archivo Municipal de Granada, libro 604, fol. 63r.

57. Archivo Municipal de Granada, leg. 3.382, p. 11, fols. 7r y 7v. La cita corresponde al año 1528.

58. Archivo Municipal de Granada, libro 604, fol. 74v.

59. Archivo de la Alhambra, L-159-40.

margen de los acontecimientos que se estaban viviendo, pero, como en el caso de Juan, y más tarde en el de Hernando el Ferí el joven, alguna acusación grave pesaría sobre él porque acabó encarcelado en la Chancillería granadina, "presso por el levantamiento deste reyno", en texto fechado en 1572[60]. Se podía sospechar algo de ello, puesto que cuando se revisan las escrituras de la Casa del Chapiz, se repite siempre que pasaron a la corona en virtud de la *Carta de Incorporación* de Felipe II de comienzos de 1571, aunque con la contradicción de que la Carta se firmó al empezar el año y el pleito del Chapiz es del mes de junio. Es decir, el Chapiz seguía viviendo en una casa que, oficialmente, le había sido quitada varios meses antes.

De lo que le ocurriera a él o a su familia nada sabemos, por el momento. En 1582 apareció en Pastrana un Felipe Hernández el Chapiz, hijo de Álvaro Hernández el Chapiz, "vecino de Granada [...] seyse que fue de la parroquia de san Pedro y san Pablo. Vino por orden de don Pedro de Castro presidente de la Chancillería, y dijo con su voluntad. Y truxo consigo a su madre y un hermano y un criado"[61]. Entra dentro de lo posible que se tratara de un sobrino de Lorenzo, hijo de su hermano menor, ya mencionado.

Pasados los años, concretamente en 1609, aparece otro personaje con el nombre de Chapiz situado en Toulouse, en donde, junto a su suegro, daba alojamiento a moriscos que pasaban por allí, de camino hacia otros lugares, e incluso se encargaba de guardar el dinero que le enviaban algunos moriscos desde España y que, en su momento, irían a buscar allí[62]. Por las fechas y por el hecho de figurar su suegro con él, no parece probable que fuera Lorenzo; no sé si aventurar que se tratara de su hijo Alonso o de un descendiente. En cualquier caso, no hay que olvidar que hubo varios individuos que llevaron el nombre de Chapiz, sin tener ninguna relación con el que nos interesa.

EL ENIGMÁTICO "NEGOCIO GENERAL"

Es, sin duda, el acontecimiento que marca la personalidad de Lorenzo el Chapiz y le hace aparecer como figura de relieve en el mundo morisco granadino. Debemos su conocimiento a un pleito mantenido entre don

60. Archivo Real Chancillería de Granada, legajo 4.341, fol. 11.

61. Archivo Zubalburu, M-16-411, cédula de 20/11/1582. En éste, como en otros casos a lo largo de este trabajo, debo la noticia a la amabilidad del Dr. Bernard Vincent.

62. La referencia corresponde a un documento del Archivo General de Simancas, Estado, leg. 2.639, fols. 9-11, recogido por H. BOUZINEB y G. WIEGERS, «Tetuán y la expulsión de los moriscos», *Tiṭwān jilāl al-qarnayn 16 wa 17*, Tetuán, 1996, pp. 92-95.

Hernando de Mendoza de Fez Muley[63] y Lorenzo el Chapiz[64], en el que aquél reclamaba a éste una cantidad de dinero por su participación en dicho "negocio", que había tenido lugar en 1559[65].

En aquel proceso iban a tomar parte destacados personajes de la Granada del siglo XVI y miembros de las principales familias moriscas granadinas, con la especial participación de Lorenzo el Chapiz, que aparece como figura clave, coordinando un problema de gran envergadura que afectó a todos los moriscos del reino de Granada y en el que, además, se vieron involucrados la Corona y la Inquisición, que, en última instancia, era la que estaba detrás de todo aquello.

Parece que el motivo del "negocio" no era más que un nuevo intento, por parte de los moriscos, de una recaudación extraordinaria destinada a mantener una convivencia aceptable con el poder castellano y con la Inquisición. En 1526, precisamente el mismo año en que la Inquisición se instaló en la ciudad, ya se había pactado con Carlos V el pago de una contribución especial de 90.000 ducados en seis años, a cambio de que se suspendieran todas las medidas que contra ellos se venían tomando. Para mantener aquella relativa tranquilidad, los moriscos renovaron sus propuestas a la Corona y a la Inquisición en 1543, 1555 y 1558, pero sus intentos parece que no prosperaron. También en 1556 don Hernando de Mendoza de Fez Muley había viajado a las Alpujarras llevado por el mismo "negocio" que, poco después, iba a ser la causa de su pleito con el Chapiz.

En el desarrollo de estas negociaciones hay un detalle que, tal vez, debería ser tenido en cuenta: 1556 fue el año en que Felipe II subió al trono, y cabe la posibilidad de que analizara los pactos de su padre con los moriscos y los considerara, cuando menos, dignos de ser revisados para revocarlos o continuarlos con modificaciones. Es, precisamente, el año en que Fez Muley fue a la Alpujarra a tratar el "negocio general".

No tenemos datos concretos del desenlace del "negocio", aunque sospecho que no se llegara a ningún acuerdo definitivo. Creo que, dado que en varios momentos del pleito entre Fez Muley y el Chapiz se dice explícitamente que el negocio dependía del Consejo de la Inquisición, posiblemente un análisis de la documentación de este Tribunal, correspondiente a estos años y a los posteriores, podría darnos alguna información fiable.

---

63. Sobre este personaje y, fundamentalmente, sobre su familia, encontramos datos recientes e interesantes en el trabajo de M.ª J. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, pp. 159-167.

64. Archivo de la Alhambra, L-80-11, folios 3-62.

65. Vuelvo a remitir a mi trabajo «Lorenzo el Chapiz y el "negocio general"»..., en donde pormenorizo los detalles del mismo.

HERNANDO EL FERÍ, "EL JOVEN"

Siempre que se ha hecho alusión a la Casa del Chapiz se ha dicho que perteneció a Lorenzo el Chapiz y a su cuñado Hernán López el Ferí. Según ello, este Hernando sería hermano de Juan e hijo de Hernando el viejo, pero también cabe la posibilidad de que Hernando el joven fuera hijo de Juan, con lo que resultaría ser sobrino de Lorenzo el Chapiz.

En favor de este argumento[66] encontramos una cita en el pleito que Juan tuvo con los repartidores de San Blas, en el que, en un momento concreto, se señala: "[...] Otro si dezimos que siendo como es Juan el Fireh, mercader, padre del dicho Miguel y Hernando Fireh, su hijo veçinos de la dicha perroquia de san Blas [...J"[67]. Sin embargo, en el mismo documento encontramos dos datos que complican este parentesco. Por una parte, aparece la queja de los repartidores de San Blas hacia los de San Pedro "por haberles sacado y tomado las pechas de los dichos Hernando y Juan Fireh"[68], lo que permite suponer que el tal Hernando era hombre de una edad e independencia económica que lo hacen muy próximo cronológicamente a Juan, es decir, podría ser su hermano, o, de no ser así, la diferencia con el otro hijo, Miguel, era muy notable. El otro dato aparece unas líneas más tarde cuando se señala "[...] que los caudales y haziendas [...] del dicho Juan Fireh y de Fracisco Marçe, suegro de los dichos Hernando y Juan"[69], lo que los convierte en hermanos.

Algo más contribuye a la idea de que se tratase de persona de cierta edad. Por una parte, que en 1557 tuviera licencia para llevar armas[70] y, además, que en 1561 aparezca como propietario de una almazara y una casa en la colación de San Pedro, que debía ser su vivienda en esos años, por lo que se deduce de una petición que hizo a los jueces de aguas: "En Granada a nuebe dias del mes de julio de 1561 años Hernando Feri vecino desta çibdad dio una petizion ante los señores juezes de las aguas por la que dijo que el tiene una casa principal y una almazara en la collacion de san Pedro y san Pablo e que ambas dos tienen agua con salida de la acequia de Axares e que porque al presente no tiene necesidad del agua de la dicha almazara la quie-

66. B. Vincent, en nota personal, refiriéndose a la autorización de Hernando el Ferí para llevar armas, en 1557, citada *infra* en nota 70, señala: "hijo de Juan, nieto de Hernando".

67. Archivo de la Alhambra, L-188-41, A-86-41, fol. 4r.

68. *Ibídem*.

69. *Ibídem*, fol. 4v.

70. Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, cédula 256, fol. 176v. Debo esta noticia al profesor Bernard Vincent. En el mismo documento, fol. 142v., con fecha de 1550, también con licencia para portar armas figura Álvaro de Fez Muley, miembro de una destacada familia morisca granadina, sobre la que puede verse el citado estudio de M.ª J. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez...».

re juntar con el agua de la casa principal e quitarla de la dicha almazara. [...] Loaysa, administrador de las aguas, lo vido e dio su parescer que se le podia dar lizenzia para lo que pedia [...]"[71].

Años más tarde, en 1569, y citado como mercader, figura cobrando una deuda a otro mercader morisco[72] y ese mismo año debió de tomar la propiedad de la Casa del Chapiz, en donde antes había vivido Juan, quien había sido despojado de sus bienes, aunque quizá no llegara nunca a habitarla, si bien se preocupara de lo que a ella correspondía. Llego a esta conclusión a la vista del contenido de un pleito de 1570, en el que algunos vecinos del Albaicín, usuarios de la acequia de Aynadamar, le acusan de haber forzado el repartimiento de la Puerta de Fajalauza.

Este es el expresivo relato de los hechos: "En la ciudad de Granada a beynte y uno de julio de mill e quinientos e setenta años ante el muy magnifico señor el dolor Merino de Espinosa alcalde mayor de Granada [...] Alonso de Saldaña teniente administrador presento por testigo a Beatriz Hernandez [...] que siendo preguntada dixo que esta testigo vive a la Puerta de Faxalauza [...] a donde esta el repartimiento del agua que ba a san Luis y [...] acequia de Aynadamar [...] Dicha agua pertenece a esta ciudad [...] edificios publicos del Albaicin y Alacaba y que el biernes pasado diez y seis dias deste mes estando la testigo en su casa, a las diez del dia poco mas o menos, llego a ella el dicho Hernando el Feri y con el dos ombres [...] y el dicho Feri le dijo a esta testigo que le dejare entrar por su casa para entrar en el repartimiento para ber por donde iba el agua, y esta testigo le dijo que no era aquella la puerta por donde abia de entrar. Y ansi se fueron y llamaron a la otra puerta y no estaba alli nadie. Y en presencia desta testigo el dicho Hernando el Feri dijo a los que yban con el: 'Pues bemos benido no bamos sin agua. Que abra esa puerta y entra dentro y atapa ese tomadero'. Y uno de los tres ombres[73] que yban con el, que era cristiano biejo, que cree que si lo be lo conocera, con el mocho de la azada quebro la puerta del repartimiento y la hizo pedaços y entro dentro del dicho repartimiento el dicho ombre y metio munchos tascos y espuertas de piedra y quito la dicha agua que benia a la ciudad encaminada y la echo al ramal de san Luis [...]"[74].

De la acusación se defendió el Ferí alegando que en la fecha citada él no vivía en la casa, para lo que adjuntaba la declaración pertinente en la que mostraba que la tenía arrendada al doctor Navarrete. El plazo que se estable-

71. Archivo Municipal de Granada, legajo 3.486, p. 12, fol. 47r.

72. Cf. M.ªA. MORENO TRUJILLO, J.M. de la OBRA SIERRA, M.ªJ., OSORIO PÉREZ, *Varia Notariorum. La otra Historia de los granadinos del siglo XVI*, Granada, Ilustre Colegio Notarial, 1993, pp. 287-289.

73. Antes había dicho que eran dos.

74. Archivo Municipal de Granada, legajo 3.442, p. 18.

cía como arrendamiento era de tres años y la fecha en que se firmó el contrato la de 4 de febrero de 1570. Los términos en los que se refiere a ella demuestran ser la misma casa de la que hablamos: "Sepan quantos esta carta de arrendamiento bieren como yo Hernan Lopez el Feri bezino desta ciudad de Granada otorgo y conozco que arriendo y doy arrenta al Ilustre Doctor Nabarrete, del Consejo de Su Majestad, su Oidor en la Real Chancilleria de Granada, de unas casas principales y huerta con otra casa accesoria que yo tengo junto a la que esta juntamente en ella incorporada y se manda por una puerta de la dicha casa las cuales estan en esta ciudad de Granada, en la collacion del señor san Blas, que an por linderos casas de Lorenço Hernandez el Chapiz de la una parte y de la otra la calle real [...][75].

Siguiendo con el mismo texto, al especificar las condiciones de pago y los plazos, encontramos una noticia sorprendente: "[...] la tercia parte, que son diez y ocho ducados por el mes de abril deste presente año de la fecha desta carta y la otra tercia parte por el mes de agosto siguiente y la otra tercia parte para nabidad luego siguiente que son quando Su Magestad me paga mis tercios de mi salario"[76]. Es posible que este salario procediera de las fardas, de cuyos fondos se destinaba un dinero para pagar los servicios de moriscos notables, entre los que figuraban los miembros de las más destacadas familias: León, Zegrí, Muley Venegas, Belbis...[77]. Podría servir de muestra fehaciente de su posición en la sociedad morisca.

Este escrito tiene varios hechos destacables. El principal, desde luego, es el ya señalado razonamiento del Ferí de probar con esta carta de arrendamiento, a los litigantes de la acequia de Aynadamar, que en la fecha en que se le acusa de haber roto el tomadero de agua él no vivía allí, sino el doctor Navarrete. Además, en las probanzas de los testigos que presenta hay una en la que hace constar que no tiene casa alguna en el Albaicín, lo que podría indicar que había dejado la casa que tenía en la colación de San Pedro en 1561. Con ello se nos plantea la duda de dónde podría vivir, pero nos da la seguridad de que no era en la casa de Juan.

Y más datos para la reflexión. Si percibía salario real en 1570 y, además, arrendaba su casa por plazo de tres años, ¿cómo se puede explicar que en febrero de 1572, cuando la Corona toma posesión del cortijo de la Alhondiguilla Alta, que compartía con Lorenzo el Chapiz, se diga de él que fue "lleuado fuera del reino [...] por el levantamiento deste reyno"?[78].

75. Archivo Municipal de Granada, legajo 3.442, p. 18, fol. 11r.

76. *Ibídem*.

77. Cf. B. VINCENT, «Las rentas particulares del Reino de Granada», p. 105.

78. Archivo Real Chancillería de Granada, leg. 4.341, fol. 11.

Aún habrá noticia suya posterior en el tiempo. Con fecha de 12 de octubre de 1578 aparece un Diego de Mendoza relacionado con Hernando por una cantidad de 720 reales y 20 maravedís "que le devía de mercaderias que saco de su tierra de Granada"[79].

Como en los casos de Juan y de Lorenzo el Chapiz, desconozco su destino tras la probable salida de Granada.

CONSIDERACIONES FINALES

Parece que, por lo visto en los documentos que anteceden, la familia Ferí debe integrarse dentro de la oligarquía morisca que en el siglo XVI había en el reino de Granada. Poseedores todos sus miembros de tierras en la provincia, tiendas en la Alcaicería, y casas y almazaras en el Albaicín, gozaron de una solvencia económica y una posición social suficientemente contrastadas en los diversos documentos que hemos analizado. De manera general, y de modo especial los dos personajes que llevaron el nombre de Hernando y su pariente político Lorenzo el Chapiz, merecerían incorporarse al grupo de familias dominantes en la Granada morisca, del que formaban parte descendientes de los principales linajes de los últimos años del reino nazarí y otros poseedores de un buen patrimonio económico.

A título de ejemplo comparativo, y siempre referido a familias notables[80], sabemos que algún miembro de la familia Hermez, una de las más poderosas de este momento, emparentada con los Vanegas y los Mendoza, poseía en 1571 tres casas, una tienda y otra amplia vivienda en San Salvador y que Pedro López Çaybona era dueño de tres casas, dos casillas, una fonda y un molino.

La política de atración de los Reyes Católicos hacia aquellas familias creó unos vínculos que suponían darles el nombre de *colaboracionistas*, al tiempo que se sentían, en la mayor parte de los casos, intermediarios entre el poder real y la comunidad morisca. Mantener ese equilibrio a satisfacción de todos era difícil y creó sucesivos problemas que se agravaron al producirse la sublevación de los moriscos, en la que algunos miembros de aquella nobleza local tomaron, no sólo partido, sino incluso parte activa en la lucha a favor de Castilla[81], mientras que otros permanecieron más cerca de sus raí-

79. Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, leg. 2.182. Nuevamente debo agradecer su conocimiento al Dr. B. Vincent.

80. Son datos proporcionados por B. VINCENT, «El Albaicín de Granada en el siglo XVI (1527-1587)», *Andalucía en la Edad Moderna*..., pp. 140-141.

81. Cf., entre otros, A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 152 y ss.

ces, de los *cristianos nuevos*, luchando siempre por su causa ante la corte cristiana, entre ellos la familia Fez Muley[82]. En uno y otro caso, parece claro que, sobre todo en momentos de calma, su posición, al menos social, estaba más cerca del poder castellano que de la masa popular morisca y sus problemas.

También en lo económico las posiciones de uno y otro grupo se veían alteradas en función de su relación con el poder castellano: mientras el morisco del pueblo debía pagar la farda, los miembros de la elite no sólo estaban exentos de tal pago sino que recibían gratificaciones por dicho impuesto[83], como en otro momento señalaba.

El final de aquella minoría, o, al menos, de buena parte de ella, fue, como el del resto de la sociedad morisca granadina, la cárcel o el exilio, en ambos casos con pérdida de todos sus bienes.

***

APÉNDICE DOCUMENTAL

Los cuatro recibos de farda que incluyo están contenidos en el documento L-188-41, A-86-41 del Archivo de la Alhambra, formando parte del pleito mantenido entre los repartidores de la parroquia de San Blas y Juan el Ferí, del que ya he hablado antes.

Como suele ser habitual, las cantidades de dinero y el año se expresan en cifras rumíes, que aparecen, en el primer caso, en el margen superior del recibo, y en el segundo al final del texto árabe, tras la voz *ʿām*.

Por estar cosidos al resto de folios del expediente, el margen izquierdo se lee con mucha dificultad, y en algunos casos no puede verse nada. Cuando he tenido elementos suficientes en los que basarme y la lógica lo ha permitido, he podido reproducir el término que estaba semioculto. Con las palabras árabes no ha habido ninguna dificultad, en cambio ha sido más problemático el caso de las cifras rumíes[84] referidas al año, especialmente en el primero y en el tercero de los recibos.

82. B. VINCENT, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987, pp. 21-22; M.J. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez...», pp. 160, 166.

83. B. VINCENT, «Los elementos de solidaridad en el seno de la minoría morisca (siglo XVI)», *Andalucía en la Edad Moderna*..., pp. 206, 207.

84. Sobre el origen, identificación y, en general, datos sobre estas cifras, puede servir como bibliografía básica y asequible A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo de los siglos XII y XIII*, vol. IV, Madrid, 1930, especialmente p. 48; J.A. SÁNCHEZ PÉREZ «Sobre las cifras rumíes», *Al-Andalus*, III, 1935, pp. 97-125; A. LABARTA y C. BARCELÓ, *Números y cifras en los documentos arábigohispanos*, Córdoba, Universidad, 1988; J. MARTÍNEZ RUIZ, «Catorce recibos bilingües (árabe-español) de impuesto de farda en el Archivo de la Alhambra (1511-1564)» *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad, 1991, vol. I, pp. 599-618.

Las equivalencias monetarias que figuran son: un pesante igual a un metical (recibos I y III) o a un dinar de plata (recibos II y IV); un dinero igual a un dirhem (recibos I, II y III).

Quiero recordar que un pesante equivalía a diez dineros y un dinero eran tres maravedís[85]. Su correspondencia en moneda árabe sería la de un dinar de plata igual a un metical e igual a diez dirhemes.

Su análisis lingüístico nos muestra la transcripción por *šīm* de la *s* española en *san* y *santa*. Parece característica del hispanoárabe considerar próximas ambas pronunciaciones[86].

En los nombres *Pedro* y *Pablo* (II, III), la *p* se transcribe con el *bā'* simple, sin la *šadda* de duplicación que en la literatura aljamiado-morisca servía para representar la letra *p*. En el primero de los nombres la *d* se transcribe por su equivalente árabe *ḏāl*[87].

Se emplea el *ŷīm* para transcribir la *j* de *Juan* (I, II, III) y la *s* de *Isabel* (IV). El primer caso la equivalencia es habitual[88], mientras en el segundo representa un cambio de sibilantes, ya atestiguado en el mozárabe, por *ç* (*ts*), y *z* (*dz*)[89].

En los numerales se utiliza el plural *ūna* en las decenas, así como los puntos de la *tā marbūṭa* en las unidades, excepto en el caso de *'ašara* (IV).

Omite los puntos de esta letra en *fiḍḍiyya* y *fiḍḍa* (II, IV), así como en *Mariya* y *farḍa* (IV). Esta omisión refleja un rasgo conocido del árabe andalusí de uniformización del femenino en un morfema fijo, el timbre /-a-/, dejando como opcionales las terminaciones propias de este género (*tā marbūṭa*, *alif maqṣūra*, *alif* de prolongación con *hamza*)[90].

En ningún caso se emplea el *tašdīd*.

---

85. I. ÁLVAREZ de CIENFUEGOS, «La hacienda de los naṣríes granadinos», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII, 1959, p. 122, añade a estas equivalencias la de un dinero igual a ocho fuluzes. Por su parte A. LABARTA y C. BARCELÓ, *op. cit*., p. 13 dan a un dinero el valor de doce cornados.

86. J. MARTÍNEZ RUIZ, «Catorce recibos...», p. 602.

87. *Ibídem*.

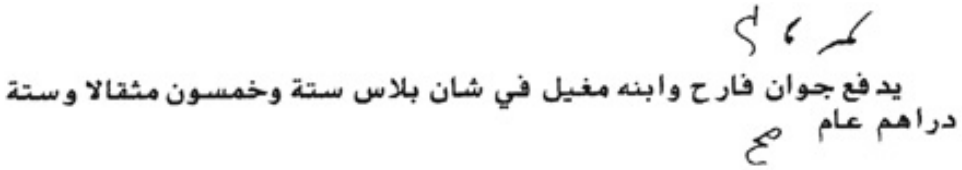
88. A. STEIGER, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*, Madrid, 1932, p. 181 y ss.

89. J. MARTÍNEZ RUIZ, «Lenguas de contacto: Hispanoárabe granadino y castellano de repoblación», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, (Cáceres 30 de marzo-4 de abril de 1987), pp. 151-152. El autor incluye varias citas del nombre de Isabel, siempre transcrito con la misma grafía: *Iŷabīl*.

90. M.J. VIGUERA, «Sobre manuscritos mudéjares: Documentos fechados en Aragón entre los siglos 6.º-10.º de la Hégira (XII-XVI d. J.C.)», *Manuscrits arabes en Occident musulman. États des collections et perspectives de la recherche*, Casablanca, F.R.A.A.S.-Wallada, 1990, p. 21.

I (fol. 36r.)

a) Texto árabe:



b) Texto castellano:

"Juan Lopez Fireh y su hijo Miguel por la herencia de Isabel Abendafra paguen en san Blas çinquenta y seis pesantes y seis dineros de los serviçios deste año de MD y sesenta".

c) Traducción:

"Pague Juan Fārih y su hijo Miguel en san Blas cincuenta y siete meticales y siete dirhemes. Año [15]60".

d) Cifras rumíes:

Margen superior:

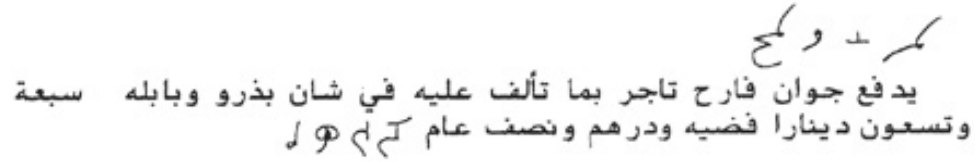
=cincuenta =seis (pesantes) =seis(dineros)

Fecha:

[...] [(legible) =sesenta

II (fol. 37r.)

a) Texto árabe



b) Texto castellano:

"Juan el Fireh y su hijo Miguel paguen en san Pedro y san Pablo noventa y siete pesantes y un dinero y medio de los serviçios deste año de MDLVIII".

c) Traducción:

"Pague Juan Fārih, mercader, por lo que le corresponde en san Pedro y [san] Pablo noventa y siete dinares de plata y un dirhem y medio. Año 1558".

d) Cifras rumíes:

Margen superior:

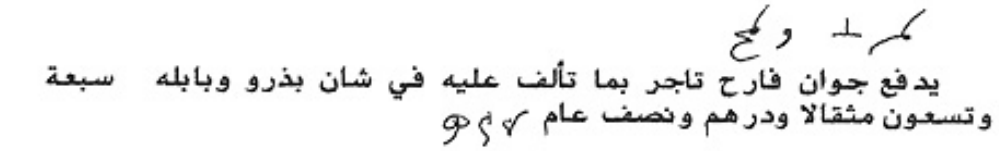
=noventa =siete (pesantes) =uno y medio (dineros)

Fecha:

=mil =quinientos =cincuenta =ocho

III (fol. 38r)

a) Texto árabe



b) Texto castellano:

"Juan el Fireh y su hijo Miguel paguen en san Pedro y sant Pablo noventa y siete pesantes y un dinero y medio de los serviçios deste año de MDLIX años".

c) Traducción:

"Pague Juan Fārih̩, mercader, por lo que le corresponde en san Pedro y [san] Pablo noventa y siete meticales y un dirhem y medio. Año [1] 559".

d) Cifras rumíes:

Margen superior:

=noventa = siete (pesantes) =uno y medio (dineros)

Fecha:

[...] =quinientos =cincuenta =nueve

IV (fol. 44r.)

a) Texto árabe:

b) Texto castellano:

"Ysabel hija de Abendafir de santa Maria diez pesantes del serviçio deste año de DXX años".

c) Traducción:

"Pague Isabel bint Ibn Ẓāfir de Santa Maria Mayor diez dinares de plata por la farda. Año 1520".

d) Cifras rumíes:

Margen superior:

= diez (pesantes)

Fecha:

=mil =quinientos =veinte

RESUMEN

Damos noticia, por vez primera, de la familia Ferí, considerándola parte de la oligarquía morisca granadina, en razón de su situación económica, de los privilegios que alguno de sus miembros tuvo por parte de la corona castellana y por la presencia de otros en acontecimientos políticos trascendentales.

ABSTRACT

For the first time we give notice about the Feri family, considering her a part of the moorish oligarchy of Granada because of her economic situation and the privileges which some of the members of the family had from the Crown of Castilla, and because the presence of the others members of the family in the most important political events.

LA DECADENCIA DE LA ARISTOCRACIA MORISCA: EL CASO DE LOS ÇAFAR DE HUESCA

Ánchel Conte Cazcarro[*]

La familia Çafar representa en el panorama oscense del siglo XVI un ejemplo de mentalidad mercantil muy activa, con una economía básicamente especulativa y un enorme movimiento de numerario, rasgos que pueden de finir el capitalismo naciente. Los arrendamientos de rentas nobiliarias y eclesiásticas; los préstamos, la venta de cereal, lana, aceite y azafrán por medio de numerosos representantes y procuradores en una red que se extendía por todo Aragón y fuera de las fronteras del reino; la asociación con sus parientes los Compañero, tan activos o más que ellos, a fin de acrecentar el capital y la capacidad de acción, nos ponen ante un reducido grupo de personas enriquecidas capaces de gozar del favor de las autoridades locales y nacionales, que parecían ignorar su condición de moriscos, incluso después de pasar por la Inquisición en la década de los 50 y ser reconciliados.

El progresivo ascenso de la familia desde mediados de siglo, a tenor de la cada vez más abundante documentación generada, da un giro vertiginoso a partir de los primeros años de la década de los 80, época en que la Inquisición se va a mostrar radicalmente virulenta con una familia (Compañero-Çafar) cuya capacidad económica y de acción los colocaba en el punto de mira de numerosos tiradores: los intransigentes defensores de la ortodoxia tridentina, los resentidos que envidiarían su posición y los asesores reales, siempre a la defensiva frente a la supuesta conspiración de moriscos, turcos y luteranos contra Felipe II, y cuyos efectos más visibles tuvieron lugar en los autos de fe inmediatamente posteriores al año 1580.

Desde 1580 a 1589, la documentación relacionada con la familia Çafar duplica prácticamente a la conocida de la década anterior y es sensiblemente más numerosa que la de la década siguiente, decayendo de forma muy manifiesta en los comienzos del siglo XVII. Hay en esa evolución un reflejo de la ajetreada vida de la familia, de la delicada situación en la que queda tras

* Catedrático de Historia. IES Sant Josep de Calassanç, Barcelona.

la intervención de la Inquisición, de la complicada trama de relaciones que se tejen entre el Santo Oficio y los administradores oficiales del patrimonio de los Çafar, y de los numerosos pleitos a los que deben enfrentarse. La escasa información documental del siglo XVII tiene una sencilla explicación: los Çafar habían prácticamente desaparecido y no eran ni una sombra del pasado. Su vasto patrimonio, su intensa actividad, su presencia en la vida social, sus relaciones con todas las esferas de poder del reino habían pasado a mejor vida, y si no generan documentación es, simplemente, porque no quedaba más que un miembro de la familia y en situación económica precaria.

En este trabajo vamos a centrarnos, precisamente, en esos años decisivos que llevan a los Çafar de la gloria a la humillación, de la opulencia a la pobreza. Y dedicaremos especial atención a la figura de dos mujeres que están en el centro de toda la actividad: Esperanza Çafar y su madre María Albariel, mujer de Gabriel Çafar.

Acaso antes de entrar en detalles valdría la pena indicar los hechos más destacados en esos años trascendentales, a fin de que el lector los tenga siempre como punto de referencia, y conocer a los miembros de la familia con los que vamos a encontrarnos.

LA FAMILIA

Son cuatro generaciones las que protagonizan estos intensos años: Esperanza Compás y su marido Hernando Çafar; sus hijos Jerónimo (y su mujer y tía segunda Cándida Compañero), Juan, Hernando, José (y sus mujeres Beatriz de Gali -muerta muy pronto- y María Casabona[1]), Gabriel (y su mujer María Albariel), y Francisco; los nietos, Juanico (hijo de Jerónimo) y los hijos de Gabriel, Hernando y Esperanza (y su marido Juan Felices menor) y, finalmente, las hijas de éstos, Dorotea, Gracia, Juana y Margarita.

CRONOLOGÍA DE LOS HECHOS MÁS DESTACADOS

Los hechos más destacados en el período que nos interesan son los siguientes:

1556: Hernando Çafar es elegido jurado de la ciudad.

1558: Hernando Çafar es administrador del trigo de la ciudad. Apresamiento por la Inquisición de Hernando Çafar y su hijo Hernando.

1. Esta es la primera noticia que se da a conocer del segundo matrimonio de José Çafar.

1559: Hernando Çafar y su hijo son reconciliados en el auto de fe. Apresamiento de Esperanza Compás por la Inquisición.
Testamento cerrado de Hernando Çafar.
1560: Esperanza Compás es reconciliada en el auto de fe.
1562: Testamento de Hernando Çafar.
1563: Hernando Çafar padre tiene franquicias de la ciudad para comerciar.
1566: Hernando Çafar es procurador de la Castellanía de Amposta. 1577: Nuevo testamento cerrado de Hernando Çafar.
Testamento de Esperanza Compás.
Detención por la Inquisición de José Çafar al intentar ir a Argel.
1579: Arrendamiento de las rentas de Antillón, Novales, y Piracés por 4 años y un pago total de 122.000 sueldos.
Arrendamiento de Cuarte, Monflorite y Tramaced.
1580: Operación de arrendamiento con el concejo de Huesca hecha por Jerónimo Çafar, con una garantía de 100.000 sueldos.
Se arriendan rentas en Puibolea por Jerónimo Çafar.
Codicilo de Hernando Çafar que revalida y amplía el testamento cerrado de 1577.
Jerónimo Çafar es apresado por la Inquisición.
1581: Testamento de Jerónimo en la prisión de la Aljafería.
Muerte de Jerónimo en prisión.
Muerte de Hernando Çafar en Huesca.
Apresamiento por la Inquisición de María Albariel.
1582: Condena de tres años de cárcel a María Albariel.
Quema en efigie de Jerónimo Çafar.
Se hace inventario de los bienes de Hernando Çafar mayor.
Apresamiento por la Inquisición de Esperanza Compás y de sus hijos Hernando, Gabriel y Francisco.
Codicilo de Esperanza hecho en la cárcel de la Aljafería.
Condena inquisitorial, *post mortem*, de Hernando Çafar mayor y desenterramiento de sus restos.
Jaime de Aranda es nombrado por la Inquisición administrador de los bienes de los Çafar.
1583: Testamento de Hernando Çafar menor en el cadalso antes de ser ejecutado.
Ejecución de Esperanza Compás y de su hijo Hernando y quema en efigie de Hernando Çafar mayor.
Condenados a galeras Gabriel, José y Francisco Çafar. Testamento de Francisco Çafar en Cartagena antes de entrar en galeras (es su última noticia documentada).

1585: La Real Audiencia declara herederos de los Çafar a los hermanos Hernando y Esperanza Çafar.
Los libros de cuentas de la casa Çafar son devueltos a la familia.
Nueva comparecencia en un auto de fe de Gabriel Çafar, acusado de fugarse de galeras.

1587: Diversos pleitos de María Albariel por la herencia de los Çafar. Pleito de vecinos de Almudévar contra María Albariel.

1588: Testamento del menor Hernando Çafar renunciando a la herencia en favor de su madre.
Regreso de José Çafar. Vende parte de su patrimonio.

1589: María Albariel recibe de sus hijos lo testado por Hernando Çafar mayor y menor.
Enfrentamiento entre Hernando Çafar y su madre, a la que acusa de infamarlo.
Capitulaciones matrimoniales de Esperanza Çafar y el cristiano viejo Juan Felices menor.
Esperanza Compás, menor de 14 años, da a su hermano una comanda de 120.000 sueldos.
Venta de un granero, un corral y una bodega *olearia* por 16.000 s. hecha por M.ª Albariel, Esperanza Çafar y Juan Felices.
Regreso de galeras de Gabriel Çafar.
Pleito de Cándida Compañero (madre de Juanico, heredero de los Çafar, muerto prematuramente) contra su cuñada María Albariel a causa de la herencia de los Çafar.
Pleito entre María Albariel y José Çafar por la herencia. Venta de casas en Zaragoza hecha por M.ª Albariel.

1590: Entrega a la Inquisición de los libros de cuentas de los Çafar. Venta hecha por Albariel de un albarán por valor de 8.000 s. Testamento de Ana Baraiz, madre de Juan Felices menor. Esperanza Çafar y Juan Felices dan a María Albariel y Gabriel Çafar casas en Zaragoza, y un total de 12.000 sueldos, según obligaban las capitulaciones matrimoniales.
Diversas ventas de casas y tiendas hechas por Esperanza y Juan Felices.

1592: Pleito de Enrique Compañero contra Albariel, Esperanza y Felices por la venta del granero, que según la Real Audiencia le pertenecía a él.
Pleito de Miguel de Mendoza (fianza de Albariel y Felices en la venta del granero) por sentirse estafado.
Encarcelamiento de Juan Felices por deudas.

1593: Felices, Esperanza y M.ª Albariel se ven obligados a tomar diversos préstamos.
Juan Felices está preso en Zaragoza.

Incautación de bienes de los Çafar por la Real Audiencia. Pleito de Juan Gómez contra Albariel, Felices y Esperanza.

1594: Juan Compañero reclama a M.ª Albariel ocho albaranes, que Jerónimo Çafar se quedó, por valor de 1.334 libras.
Hernando Çafar recibe de su hermana 30.000 s., que es parte de lo acordado en las capitulaciones matrimoniales.
Renuncia de Hernando a cualquier reclamación sobre las herencias de los Çafar.
Testamento de Juan Felices mayor.

1595: Felices y Esperanza piden diversos préstamos.

1597: Pleito de Miguel de Mendoza contra su primo Juan Felices por el dinero que le prestó para sacarlo de la cárcel.

1601: Testamento de Juan Felices mayor.

1603: Incautación de un campo de los Çafar.

1606: Testamento de Juan Felices menor. Muerte de Juan Felices menor.
Deudas de Esperanza Çafar e imposibilidad de pagarlas.
Venta de patrimonio por Esperanza Çafar.

1607: Inventario de los bienes de Juan Felices menor.
Pleito entre Esperanza y los tutores de sus hijas y varios vecinos de Almudévar por una deuda.
Esperanza arrienda un huerto.

1608: Esperanza vende casas, corrales, huertos y otros bienes para hacer frente a diversas deudas.

1609: Continúan las ventas por la misma razón.

1610: M.ª Albariel toma en arriendo el trinquete de la ciudad.

1611: Expulsión de los moriscos.

1612: Esperanza Çafar es apresada por la Inquisición y reconciliada tras pagar una multa de 50 ducados de oro.

LOS MOMENTOS DE ESPLENDOR

La intensa actividad económica y el alto nivel de vida de los Çafar antes de la intervención violenta del Santo Oficio, queda de manifiesto en las abundantes escrituras que hacen referencia a los arriendos de rentas eclesiásticas y nobiliarias en diversos lugares del Altoaragón que les permiten acumular enormes cantidades de cereal y en menor medida de aceite, lana, vino y azafrán, con los que llevarán a cabo un intenso comercio desde Huesca y también desde otros lugares de almacenaje, especialmente Peralta, donde tenían un silo de considerables dimensiones, y desde algunos de los lugares

que tenían arrendados, como Argavieso, y otros en los que tenían inversiones destacadas, como Almudévar. No se trata ahora de repetir lo ya explicado en otros trabajos al respecto, pero, aun pasándolo por alto, sí vale la pena fijarnos en los datos que respecto a las finanzas y al nivel de vida de la familia nos da el inventario mandado hacer por el Santo Oficio, tras la muerte de Jerónimo Çafar y de Hernando Çafar mayor, al comisario inquisitorial Tomás Cortés y al administrador Jaime de Aranda. El inventario, elaborado entre los meses de febrero y septiembre de 1582, es una prolija relación de lo contenido en la casa (muebles, menaje, armas, joyas, elementos decorativos, ropas...), que nos da a conocer también los libros de cuentas que se hallaban en el estudio de la vivienda y el cereal y otros productos almacenados en los distintos graneros y casas de varios pueblos de la comarca.

La relación de ropas, muchas de ellas telas de lujo importadas, con bordados en oro, aljófar y azabache, por ejemplo; candelabros, vajillas de plata, joyas personales, sombreros de mujer y de hombre, abundantísimas ropas de cama, alfombras, colchas, monedas de oro, etc., nos denuncian el tren de vida de la familia. La interminable relación de joyas y piezas de oro, plata, perlas, granates, con el peso (y en algunos casos las iniciales de sus antiguos dueños), acumuladas en una sola sala podría tratarse del fondo de la caja de empeños que con toda seguridad tuvieron los Çafar[2]. Algunas de estas joyas aún estarán controladas por la familia años después, pero nunca más se da una relación de estas características, como mucho se hace mención a algunas joyas concretas o, de manera más vaga, a las numerosas joyas y monedas de oro que tenía la familia[3].

Por si esto fuera poco, el inventario nos detalla más de ciento cincuenta albaranes por valor de unas 13.000 libras y el título de treinta y seis libros de contabilidad referentes, esencialmente, a la década de los 70 y a los años 1580 y 1581, que recogen las actividades económicas de la familia en Huesca y en diversos lugares: Argavieso, Castillón (Castejón del Puente), Permisán, Abiego, Alerre, Novales, Almudévar y Puibolea. Cierran el inventario de cincuenta y cinco hojas las reservas de cereal en diversos graneros en los pue-

2. Se enumeran, con su peso, hasta setenta joyas y piezas de orfebrería de oro, plata, plata sobredorada, acero, marfil y algunas piedras preciosas, como granates y diamantes, y abundantes perlas. Se mencionan también "granos" y monedas de oro: veintiocho monedas de 10 ducados, ocho doblones y cuatro escudos, además de dieciséis reales de plata. Hay que aclarar que "grano" es la unidad de peso mínima en el sistema métrico aragonés, y juntamente con el arienzo son habituales al hablar de metales preciosos. No deja de ser curioso que entre tanta riqueza y lujo no se mencione ni un solo libro, pero sí un lienzo con desnudos femeninos.

3. En 1585, María Albariel recibe del administrador de los bienes familiares puesto por la Inquisición 54 cabos de oro, un salero de plata de tres piezas y tres tazas de plata. En un codicilo hecho en la cárcel inquisitorial por Esperanza Compás se mencionan, sin especificar, plata, ducados de oro y otras monedas.

blos en los que actúan, como Peralta, Sesa, Arbaniés, Argavieso, Ibieca, Puibolea, Liesa, Albero (donde además del cereal hay madera) y Piracés. En aquellos momentos había almacenados unos 3.800 cahíces de trigo, centeno, avena y ordio (algo más de 530.000 kg)[4], la mayoría en Argavieso y Peralta. Por la fecha en que se toma nota del cereal (septiembre), hay que pensar que es lo recolectado en la última campaña, y por la misma razón no se anotan reservas de vino, azafrán y aceite, aún sin cosechar, pero que sabemos por los libros de cuentas de años posteriores que también se cultivaban y se comercializaban.

Por referencias posteriores (1585) sabemos que el 21 de enero de 1582, según un inventario del que no queda huella, se encontraron en las casas de Huesca y en los distintos graneros de los Çafar 4.182 cahíces de trigo, 1.451 de centeno, 1.303 de ordio y 794 de avena; 44 nietros (algo más de 7.000 litros) de vino; 3 libras y 9 onzas de azafrán; 58 arrobas de lana, y dinero por valor de 31.424 libras[5]. También había documentos que suponían unas deudas contraídas con los Çafar por valor de 1.407 cahíces de cereal y 359 libras en dinero, más 9 libras en Cuarte. La cantidad de cereal acumulado suponía, una vez comercializado, una fortuna, si tenemos en consideración los libros de cuentas de la familia, en los que se refleja que el precio medio aproximado de un cahíz de cereal rondaba entre las cuatro libras y las cuatro libras y un tercio, según la época del año y el mercado de venta. A todo ello habría que añadir alrededor de una decena de casas, un buen número de tiendas, corrales, graneros y tierras de cultivo, en Huesca; y, también, casas en Zaragoza, además de los bienes en Peraltilla: casas, corrales y graneros. Es muy probable que tuvieran bienes en Alerre, lugar en el que se hacen varios documentos de la familia, y en algunos de los pueblos en que tenían los graneros.

En medio de esta riqueza, la familia Çafar, con los patriarcas Hernando y Esperanza Compás, sus hijos Jerónimo, Hernando, Gabriel, José y Francisco (su otro hijo, Juan, vivía en Argel), y sus nietos pequeños, Juanico, hijo de Jerónimo, y Hernando, Esperanza y Brianda (ésta muerta muy pronto), hijos de Gabriel, podían llevar una vida plácida y gozaban de un prestigio social que no había manchado el hecho de haber pasado, en 1558-1559, por el tribunal de la Inquisición de Zaragoza Hernando y su mujer Esperanza y el segundo de sus hijos, Hernando. Posiblemente, las sospechas sobre su fidelidad al Islam no desaparecieron, pero el dinero permite superar numerosas barreras, y eso se ve en las relaciones mantenidas con todas las esferas de poder: con los miembros de la nobleza de la zona, a quienes arrendaban sus rentas, incluido el Gobernador General de Aragón; con el clero

4. El cahíz aragonés equivale a 140 kg.

5. La libra es moneda de cuenta, equivalente a 10 sueldos.

más notorio, como el castellán de Amposta, del que Hernando Çafar mayor fue procurador, o con el gobierno municipal, que concedió amplias franquicias para comerciar en y desde la ciudad, y del que formó parte Hernando Çafar en 1556-1557 como jurado y el año siguiente como responsable del trigo.

El prestigio y poder de la familia y su capacidad de acción queda patente en la azarosa huida de galeras de Gabriel Çafar, su paso por Zaragoza y su viaje a Roma para solicitar una conmutación de su pena a galeras, consiguiendo que su solicitud llegara hasta el Inquisidor General, aunque sin éxito. De regreso de Roma fue a Madrid, donde lo detuvo el Santo Oficio. Es imposible imaginarse esta rocambolesca historia sin contar con la colaboración de la comunidad morisca y de cristianos muy bien situados económica y políticamente. No cabe duda de que los Çafar se movían en ambientes muy cercanos al poder. Incluso en momentos ya de crisis, en 1589, vemos actuar a Juan Felices como procurador del vizconde de Éboli, señor de Albero, Vicién y Fraella.

EL ACOSO INQUISITORIAL

Desde 1558 y 1559, en que son apresados Hernando Çafar, padre e hijo, y Esperanza Compás, liberados muy pronto tras pagar una pequeña multa de 500 sueldos, aparentemente nada había inquietado a la familia, pero el apresamiento en 1580 de varios miembros de los Compañero conllevó el de Jerónimo Çafar, y desde ese momento, en verano de 1580, hasta 1583, en que son ejecutados Esperanza Compás y su hijo Hernando, la tragedia sobrevuela de manera ininterrumpida sobre los Çafar. Son años en que su situación económica, posiblemente, no se vio definitivamente dañada, pero desde el punto de vista humano dejó un panorama desolador. La pretensión de la Inquisición de descabezar la posible revuelta de los moriscos supuso el acoso y derribo de la familia más significativa, los Çafar-Compañero, y de algunas muy próximas, como los Albariel[6].

Desde 1580 a 1583 murieron Hernando Çafar mayor y su heredero Jerónimo, el primero por enfermedad en Huesca, y el segundo en la cárcel de la Inquisición, ambos posteriormente quemados en efigie; fueron quemados vivos Hernando Çafar menor y su madre, y fueron condenados a cinco años en galeras los restantes varones residentes en Aragón, Gabriel, José y

6. La obra que mejor detalla la relación de la Inquisición con los moriscos aragoneses en los años que estamos estudiando es la de la doctora Pilar SÁNCHEZ LÓPEZ: *Organización y Jurisdicción Inquisitorial: El tribunal de Zaragoza*, 7568-1646, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

Francisco, éste último posiblemente fallecido en Cartagena antes de embarcar. A todos ellos habría que añadir a María Albariel, condenada a tres años de prisión. Sólo se salva un miembro de la familia, Juan, residente en Argel y a quien la generosidad de los testamentos de sus padres y de su hermano Hernando no pudo convencer de que regresara[7], y que en tierras africanas se convierte en un punto de referencia para numerosos moriscos aragoneses, tanto en su casa de Argel, a la que acudieron con frecuencia, como en sus visitas clandestinas a España, según se desprende de las declaraciones de varios conversos en los interrogatorios de la Inquisición. Es, sin duda, un elemento clave en el posible intento de sublevación del que se acusaba a los moriscos aragoneses.

Los distintos testamentos hechos por los miembros de la familia, algunos de ellos en la cárcel de la Aljafería y otro, el de Hernando menor, ya en el cadalso, dejan como herederos universales, sucesivamente, a Jerónimo, a Hernando y a Juanico, hijo de Jerónimo. Al resto de los varones y mujeres de la familia se les dejan bienes muebles e inmuebles que no son sino una pequeña parte de la riqueza familiar. Se ve claramente en todos los testamentos de los herederos la voluntad clara de evitar la desintegración del patrimonio familiar, que había de recaer finalmente en Juanico, hijo de Jerónimo y de Cándida Compañero[8]. Pero la prematura muerte del muchacho, sin testar, hará que la herencia vaya a parar a los hijos de Hernando menor, Hernandico y Esperancica (Briandica, la menor, ya había muerto); ambos eran muy chicos, dos niños que se encontraban con una inmensa fortuna, en aquel momento bajo la administración de Jaime de Aranda, a quien el hecho de cuidarse de los bienes de moriscos condenados por la Inquisición le supuso algún insulto y malos tratos por parte de cristianos viejos, lo que obligó al Santo Oficio a intervenir en su favor[9].

Llama la atención que no se dictase sentencia de incautación de bienes, pero tampoco es muy seguro que quedase en poder de la familia todo el patrimonio. De los años inmediatamente posteriores a las condenas inquisitoriales hay algún dato económico que nos demuestra que el comercio de la

7. En los testamentos y codicilos de Hernando Çafar mayor de 1559, 1562, 1577 (éste fue el definitivo, aunque modificado por un codicilo en 1580), de Esperanza Compás de 1577 y de Hernando Çafar menor (1583) se deja dinero a Juan si regresa a Aragón y vive como cristiano. Se tiene noticia de otro testamento cerrado de Esperanza posterior al citado, pero no se ha encontrado, aunque se sabe que fue abierto a los pocos días de ser quemada.

8. Los testamentos de Hernando Çafar y los de su mujer siempre reconocían como heredero universal a Jerónimo, si bien todos los hijos recibían bienes y dinero. En el testamento de Jerónimo y en el de su hermano Hernando quedaba como heredero universal Juanico, quien en aquel momento, según los testamentos, residía con su madre fuera del reino.

9. En un documento de 1582, los inquisidores de Aragón dicen que el administrador Aranda fue puesto por la Inquisición para cuidar de los bienes inventariados por el Santo Oficio, y exige que se le respete y no sea vejado, so pena de excomunión.

casa continuó siendo activo, como manifiestan los libros de cuentas devueltos a la familia por Jaime de Aranda en 1585, al poco de reconocer la Audiencia Real de Aragón como herederos de los Çafar a Hernando y Esperanza, bajo la tutela de su madre María Albariel, que también en 1582 pasó por la Inquisición. El administrador entrega las cuentas de los años 82, 83 y 84, en las que vemos cómo se continuaba comerciando con cereal, lana, aceite, vino y azafrán, esencialmente. Es muy probable que Aranda ofreciese resistencia a la devolución de los libros de cuentas, pero se conserva una sentencia arbitral de julio de 1585 en que se le dice taxativamente que debe devolver a los Çafar todos los bienes y rentas, además de rendir cuentas de los negocios efectuados durante el tiempo que tuvo la administración.

El monto de los negocios realizados en estos tres años es de 22.800 libras, aproximadamente, cantidad, teniendo en cuenta que hace referencia a tres años, inferior a lo que se llevaba a cabo antes del ataque inquisitorial. Por otro lado, no sabemos las cuentas que había pendientes de pago, pero documentos posteriores nos demostrarán que muchos se aprovecharon de la situación familiar para evitar satisfacer las deudas, que aún en los últimos años del siglo estaban pendientes de cobro; y por la misma razón, también los Çafar intentaron no cumplir con sus obligaciones, y así se darán abundantes pleitos y reclamaciones por parte de algunos acreedores, entre los que están colectivos, como un grupo de hombres de Almudévar, y miembros de la familia, como Cándida Compañero y José Çafar, y Juan y Enrique Compañero, que reclaman bienes propios que los Çafar se quedaron, aprovechándose de que los documentos estaban en su archivo, como administradores, y procuradores que eran de los intereses de los Compañero en las tierras de la comarca de Huesca.

Antes se decía que aparentemente no hubo incautación de bienes, pero lo cierto es que hasta la sentencia de la Real Audiencia reconociendo el derecho de los hermanos Hernando y Esperanza a heredar, no está demasiado claro qué ocurrió. Según los documentos de nombramiento de administrador a favor de Aranda[10], éste debía rendir cuentas a María Albariel anual-

10. La primera noticia que tenemos de que Aranda está al cargo de los bienes de los Çafar es el codicilo hecho por Esperanza Compás en la cárcel de la Inquisición en agosto de 1582, en que reconoce que Jaime de Aranda tiene encomendadas las joyas de la familia, que las deja en herencia a Hernando y Francisco. Es probable que al ser detenidos todos los miembros de la familia, el nombramiento lo hiciese el Santo Oficio, quien nombró también dos "confrares" para hacer el inventario de la familia juntamente con el canónigo de Huesca Tomás Cortés. Hernando Çafar menor, en su testamento redactado en el cadalso, también reconoce a Aranda como administrador, y lo mismo ocurre con un documento firmado por Gabriel, José y Francisco poco antes de ser enviados a galeras, estos últimos documentos son de 1583. En el otoño de 1585, el administrador es el mercader oscense Juan Gómez, y aunque no se hace constar, es muy probable que también fuese impuesto por el Santo Oficio.

mente, pero no lo hizo sino cuando la sentencia citada le obligó a devolver los libros a los Çafar, acaso porque antes María estaba encarcelada. Sí tenemos constancia de que en 1583 entrega dinero a José, Gabriel y Francisco Çafar estando presos en la Aljafería, concretamente algo más de 19.000 sueldos que, según declara, es una parte de lo que debe dar de los bienes de los Çafar. En el documento no queda claro si ese dinero procede de las rentas y negocios familiares o de la venta de patrimonio, posibilidad ésta que no debe descartarse totalmente.

Tampoco está muy claro qué pasa después con el patrimonio y los negocios de los Çafar, pero da la impresión de que se entra en un período de franca decadencia, como luego veremos. Este ocaso podría haberse iniciado definitivamente con las reclamaciones de los Compañero, alguna venta ilícita protagonizada por los Çafar y por la intervención de la Inquisición, que vuelve a reclamar los libros de cuentas en 1590, y ahora parece que ya de manera definitiva.

Cuando en 1585 María Albariel sale de la cárcel, todos los varones de la casa habían muerto o estaban en galeras, y el heredero Juanico había muerto, lo que la obligó a tomar un papel protagonista. María, originaria de Zaragoza, se nos revelará como una mujer dispuesta a defender a ultranza los derechos de sus hijos y el patrimonio familiar, que actuará frecuentemente haciendo o recibiendo comandas y tejiendo una trama para asegurar la continuidad de la riqueza familiar casando a su hija Esperanza con Juan Felices menor, un infanzón de escasa fortuna[11], a fin de poner el patrimonio en manos cristianas, para lo que hubo de convencer a su hijo Hernando, a quien en buena lógica debía ir a parar la herencia familiar, de que renunciase a sus derechos, primero haciéndola a ella heredera (1588), y luego asegurándole en las capitulaciones matrimoniales de su hermana (1589) 30.000 sueldos. Sin embargo, la relación entre madre e hijo fue tensa, y hubo una sonada ruptura cuando Herrando le retiró la procuración que le había dado por haberlo infamado, todo al poco de haberla hecho su heredera.

Hasta el momento del matrimonio de su hija, todos los asuntos de la familia quedan a cargo de María Albariel, tanto como representante de su marido por documento emitido en la prisión, como por ser tutora de los herede-

11. La familia Felices pertenece a la pequeña nobleza local. El padre de Juan, del mismo nombre, ocupó en varias ocasiones el cargo de justicia de la ciudad, y entre los miembros de la familia los hay canónigos de la Seo y beneficiados de San Pedro el Viejo. El matrimonio Juan Felices y Ana Baraiz tuvieron ocho hijos. Tras la muerte de la madre (1590), el último testamento conocido del padre (1601) dejaba como heredera universal a su hija Ana. En este testamento se hace constar que se transmiten también los bienes procedentes de Luis Felices, hermano del testante, y los de María de Baraiz. Aparte de los bienes en Huesca, que no se especifican, y otros en Los Molinos (casas, casales, eras, huertos, campos, posesiones y bienes sitios), se hace transmisión de dinero, y ninguna cantidad es realmente elevada, sólo los 20.000 sueldos que recibe Leonor y los 10.000 que van a las hijas de Juan.

ros. Acaso uno de los momentos más duros fuera la condena inquisitorial *post mortem* de su suegro (1582) y el posterior desenterramiento de sus restos, que reposaban en la iglesia de los predicadores. El documento del Santo Oficio es de una dureza sin límites y fue leído, y expuesto durante tres días, en la iglesia de San Lorenzo, donde acudía la familia y de la que el condenado había sido presidente de los parroquianos años atrás. Pocos meses después eran ejecutados su suegra y un cuñado, y condenados a galeras su marido y dos de sus cuñados (junio 1583). Tras estos hechos, hay un silencio documental que dura dos años, en que María Albariel y los Çafar parecen haber sido tragados por la tierra, pero se explica porque María estaba cumpliendo una condena de tres años dictada en el auto de fe de 1582, y la administración de la hacienda corría a cargo del mercader Jaime de Aranda.

Que el matrimonio de su hija estaba planteado desde tiempo, lo podemos ver en un documento hecho en la Aljafería por Gabriel Çafar tras ser apresado al fugarse de galeras y antes de ser embarcado de nuevo. En esa escritura, Gabriel da poderes especiales a María para hacer las capitulaciones matrimoniales de Esperanza, cuando no era más que una niña de siete años. Ya en aquel momento la Real Audiencia había reconocido los derechos de sus hijos a la herencia de los Çafar. A partir de ese momento, la actividad de María se hace patente: vende albaranes de gran valor (hasta de 40.000 sueldos), recibe del administrador algunas piezas de oro y de plata de lo que había sido el tesoro de la familia y del que apenas vuelve a haber noticia, recupera los libros de cuentas y los inventarios hechos por la Inquisición, hace algunos préstamos, cobra algunas deudas, como la del concejo de Novales (que montaba a 18.960 sueldos) y también paga deudas de la familia, como la 3.ª parte de las rentas de Novales, Albero y Piracés que debía Jerónimo Çafar a su socio en el arriendo, Pedro Soria. Todo ello desde mayo a noviembre de 1585. No cabe duda de que la sentencia de la Real Audiencia puso en marcha a una mujer audaz, capaz de defender lo que le había llegado de los Çafar, lo que la obligó a recurrir a partir de ese momento a numerosos procuradores, entre ellos algún noble, como don Juan de Mendoza, que pudieran actuar en toda la geografía regional, porque por todo el territorio tenía María intereses y no le iba a resultar fácil recuperar lo que se había dejado de pagar a la familia en esos años de oscuridad que fueron los inmediatamente posteriores a las condenas de la Inquisición. Así, entre 1587 y 1589, la vemos pleitear con veintiún vecinos de Almudévar por una deuda de 21.000 sueldos[12], contra el concejo de Antillón para cobrar unas comandas hechas por Jerónimo y su hermano Hernando; lleva acciones legales contra algún noble que se negaba a respetar contratos hechos con los desaparecidos Çafar, como

12. María Albariel es acusada de deber 21.000 sueldos a un número indeterminado de vecinos de Almudévar, y 138 libras a los herederos del racionero de la seo Miguel de Piracés.

es Juan Gómez, señor de Garasa, y contra el señor de Bureta por una deuda de 13.000 sueldos; actúa contra su cuñado José, quien por medio de un representante le reclamaba 3.000 sueldos de una deuda adquirida en galeras y que ella se negó a pagar alegando no tener bienes de José, cosa que más adelante se demostrará que es falso, porque en noviembre de 1589 vemos cómo José vende el granero heredado de su hermano Hernando y que había estado bajo control de Albariel. También María firma paces y renuncias en nombre de sus hijos a cualquier derecho ya extinguido de viejos arrendamientos, como con Francisca Ximénez, señora de Castejón y de Arbaniés. Y recibe de sus hijos, en abril de 1589, 21.000 sueldos y algunos bienes que le correspondían por testamento de Hernando Çafar, padre e hijo, y de Esperanza Compás. Una de las operaciones más importantes es la comanda de 120.000 sueldos dada por Esperanza a su hermano Hernando, que nos indica que en aquellos momentos, antes del matrimonio con Juan Felices, la economía de los Çafar no había entrado en su decadencia final, lo que justificaría el interés del pequeño noble en un matrimonio muy ventajoso para él, a pesar de que, socialmente, sería difícil aceptar esa unión con una nieta de relajados e hija de condenados por la Inquisición.

Aparte del enfrentamiento con José, del que ya se ha hablado, María Albariel mantuvo otro con su cuñada Cándida Compañero, madre de Juanico, quien de no morir hubiera heredado toda la fortuna familiar. Cándida vivió un tiempo en Logroño, y por medio de su pariente Miguel Enrique Compañero reclama lo que creía que le correspondía de los testamentos de su marido, de sus suegros y de su cuñado Hernando, un total de 80.000 sueldos y un censo de 10.000 sueldos. El proceso, iniciado en 1586, aún dura en 1589, cuando la reclamación la hacen los herederos de Cándida. Ni ella ni sus sucesores lograron que María Albariel les diera sino una pequeña compensación, arguyendo que la Real Audiencia reconoció los derechos plenos de sus hijos, los únicos herederos.

Casi lo mismo ocurre con José Çafar, que se consideraba, por testamentos de sus padres y hermanos, con derecho a recibir las casas de Peraltilla, un total de 70.000 sueldos y varias piezas de plata y oro. Por el fallo dado por el Justicia de Huesca en 1589 ha de conformarse con 20.000 sueldos y 10.000 sueldos de una deuda contraída por Pedro Arañón al comprar un granero del que luego se hablará, más 10.000 sueldos de la venta de los bienes de Peraltilla, que se había de hacer antes de ocho meses después del fallo.

No cabe duda de que María Albariel sola, y con su yerno tras el matrimonio de su hija, supo defender los intereses de ésta, pero también es probable que los recursos económicos de la familia estuvieran ya disminuidos y no pudiera hacerse frente a tantas deudas, lo que explicaría la venta de tres casas en Zaragoza propiedad de María Albariel el mismo año en que tuvo lugar el litigio con José Çafar y en que se lleva a efecto el matrimonio de su hija.

UN MATRIMONIO POR INTERÉS

Lo que se pretendía con el enlace de Esperanza Çafar con Juan Felices tiene tanto una dimensión social como económica, y lo que movía a María Albariel y a Felices a concertar el matrimonio se complementaba. Juan, aun que perteneciente a la pequeña nobleza, no era rico, como lo demuestran los testamentos de su padre hechos a comienzos del siglo XVII, en que a él le deja 8.000 sueldos (1600) y en otro de 1601, ni eso, sólo 10.000 sueldos a repartir entre sus tres hijas que únicamente se harían efectivos si casaban o profesaban en un convento. Muy poco, comparado con lo que sabemos que aporta Esperanza en el momento de las capitulaciones, de manera que Juan Felices daba un verdadero braguetazo, a pesar de que sabemos con certeza que ya en aquellos momentos la riqueza de los Çafar está muy disminuida e incluso, según se hace notar en las capitulaciones matrimoniales, los bienes familiares están aprehendidos por los Jurados de la ciudad, seguramente a causa de algunas deudas no satisfechas y a instancia de doña María de Mendoza. Felices, sin duda, estaba movido exclusivamente por intereses económicos, difícilmente podría estar enamorado de una niña de once años. Y esa ambición le hizo superar el temor que a un cristiano viejo debía darle el casarse con una conversa cuya familia había sido cruelmente marcada por la Inquisición. No es difícil pensar que carecía de escrúpulos, y en años posteriores veremos cómo esa personalidad queda patente al dejar en la ruina más absoluta a su familia. Resulta difícil imaginar a un infanzón metido a mercader y especulador, y así les fueron las cosas, aunque se aventuró en una sola acción de arriendo (o al menos no hay otro dato documental), concretamente el del onceno de la villa de Almudévar.

Para María Albariel, el matrimonio de su hija con un infanzón suponía una garantía para la conservación de lo que restaba del patrimonio, que pasaba a estar en manos cristianas, y, a la vez, un ascenso social, ya que la ennoblecía. Era una vieja aspiración de numerosos moriscos, como ya manifestó Hernando Çafar mayor al ordenar en un testamento cerrado, de 1559, anulado por otros posteriores en los que no aparecía la cláusula, que si sus hijos querían heredar debían casarse con cristianas viejas[13]. Claro es que en aquel momento tenía miedo al Santo Oficio, por el que había pasado el año antes y que mantenía en prisión a su mujer. El matrimonio con Juan Felices será el que librará a Esperanza Çafar de la expulsión en 1611, como mujer de cristiano que era, aunque no pudo escapar, en 1612, a un duro juicio inquisi-

13. Esta cláusula es algo excepcional entre todos los testamentos de moriscos oscenses estudiados, acaso por eso el testamento se hizo cerrado y, además, nunca fue abierto, porque los posteriores lo anularon. Es seguro que la posibilidad de casar a su primogénito con su pariente Cándida Compañero, y así reforzar el poder económico, le hizo desistir de la pretensión de casar a sus hijos con cristianas viejas.

torial en el que padeció varias sesiones de tormento, acusada de practicar el ramadán y de hacer gala de tener un tío en Argel y manifestar su intención de irse a vivir con él.

Las capitulaciones matrimoniales, hechas el 19 de julio de 1589 por María Albariel, con autorización de su marido y el consentimiento de su hijo, y Juan Felices, nos ponen en evidencia las diferencias económicas de ambos contrayentes. Pero, además, nos revelan que en aquel momento los bienes de los Çafar están aprehendidos y que los novios se comprometen a rescatarlos. No hay constancia de lo que en aquel momento tenían los Çafar, pero sí de lo que recibe Esperanza, además del impreciso "todos los bienes muebles e inmuebles" familiares. Su hermano le entrega en Huesca casas en la Pellería Vieja, un granero con corral, otro corral, cuatro portales en San Lorenzo, una viña en Los Tierços; un soto, un huerto y un mirador en el Campo del Toro y 2.000 sueldos de pensión de un censo de 40.000 s. de propiedad que debían las villas de Erla y Luna y otros lugares del duque de Villahermosa. María Albariel le entrega tres casas en la calle Doncellas de Zaragoza y sus bienes, valorados en 200.000 sueldos. Compensan a Hernando con 30.000 sueldos y dan a María Albariel 4.000 s. en el acto, además de 3.000 s. anuales para ropa y caprichos, 2.000 sueldos anuales de por vida y 6.000 s. cuando desee, además de mantenerla. Por contra, Juan no especifica lo que aporta al matrimonio, pero, sin duda, no alcanzarían el valor de lo que lleva Esperanza.

A partir de este momento, en todos los documentos vemos actuar a María Albariel conjuntamente con Juan Felices y Esperanza, a la que a veces se la llama *alias Jasa*. Quince días después de firmadas las capitulaciones, venden a Pedro Arañón un granero, con corral y bodega *olearia*, por el elevado precio de 16.000 sueldos, casi en la misma fecha en que José Çafar aparece en Huesca para arrendar unas casas en la Cruz de San Martín por 1.000 sueldos al año, heredadas de su padre. Ese año de 1589, como ya vimos, se presenta agitado para Esperanza y Juan, con algunos pleitos que les obligan a vender casas en Zaragoza.

1590 comienza con la entrega de los libros de cuentas a la Inquisición, a instancia de la morisca Gracia Ezcandar, de Zaragoza. No sabemos cuál podía ser el motivo, pero lo cierto es que se nos manifiesta que los bienes de los Çafar seguían, hasta no se sabe qué extremo, bajo control inquisitorial. Nunca más tendremos noticias de la contabilidad de la casa, pero la documentación nos demuestra a partir de este momento la crisis definitiva.

EL DECLIVE

Acaso el inicio del fin esté en la venta a Arañón del granero citado. En 1590, éste lo revende a la ciudad por 18.000 sueldos, y el asunto traerá cola, porque el año 1592 Miguel Enrique Compañero, residente en Borja, denuncia

ante la justicia oscense a los tres vendedores y a su fianza, Miguel de Mendoza y Felices, por venta ilícita, apoyado por una cédula real emitida por Felipe II, en la que se reconoce el derecho de Compañero sobre los bienes transferidos en la venta. El litigio se complica por la reventa que había hecho Arañón a la ciudad, que acaba aprehendiendo bienes de los Çafar, que carecen de dinero en metálico para dar al concejo 18.000 sueldos. En 1596 aún duraba el asunto, y a instancias de Miguel Mendoza, la ciudad aprehende bienes de los Çafar: casas en Alquibla, tres casas más en el barrio morisco, un granero junto a la Cruz de San Martín, un huerto en Camino del Ibón y un corral en El Público. Este hecho, juntamente con las compensaciones económicas a José Çafar y a Cándida Compañero y sus herederos, ya citadas, debió descalabrar la economía de la familia.

La desintegración del patrimonio es evidente, y a ello contribuye también el regreso de galeras de Gabriel Çafar, a quien su hija entrega tres casas en Zaragoza para que viva con su mujer, 10.000 sueldos y 200 sueldos y seis cahíces de trigo anualmente, todo ello de acuerdo con las capitulaciones matrimoniales. Un año después se deshacen de otra casa con tienda en Zaragoza, aunque siguen poniendo en alquiler algunos inmuebles en Huesca, si bien de renta muy baja, a la vez que venden algunos censos y albaranes de escaso monto. Todas las operaciones realizadas en los años 90 y 91 son poco destacables, sean ventas, arriendos o, incluso, el cobro de viejas deudas contraídas con los Çafar, algunas de más de veinte años de antigüedad. Acaso haya dos excepciones: la permuta realizada con Juan de Almazor y Ana Bailo, por la que se deshacen de unas casas en el barrio de San Lorenzo y reciben una torre con tierras, campos, árboles y colmenas en la zona de Monzur y una comanda de 31.400 sueldos como garantía; y, en segundo lugar, el cobro de 5.637 sueldos que logran recuperar de una vieja comanda hecha por Hernando Çafar.

Las relaciones de Juan Felices con su suegro parece que se degradan, y en 1591 le retira la procuración que le había dado para que actuase en su nombre en la administración de los bienes que tenían en Zaragoza. No sabemos la causa del enfrentamiento, pero la figura de Juan Felices queda definida a partir de estos momentos en que, sin saber muy bien cómo y por qué, se endeuda de manera tal que acaba en la cárcel del común de Huesca, de donde lo sacan a caplienta el viejo administrador de la familia, Aranda, y el notario Sebastián Canales, después de pagar una fianza de 900 sueldos. No es de extrañar, de todos modos, que la mentalidad de un representante de la pequeña nobleza oscense estuviera muy lejos de la ideología de los Çafar, cuya capacidad para los negocios estaba más que demostrada, y que no estuviera a la altura de las circunstancias para llevar adelante los negocios familiares, que mientras María Albariel residió en Huesca estuvieron controlados por ella. Casi con toda seguridad, la enemistad entre Felices y sus suegros se debiera a dos maneras muy distintas de entender los asuntos económicos, aun-

que la documentación no diga nada al respecto. Sí tenemos la certeza, sin embargo, de que Felices expulsó a su suegra de casa por cuestiones religiosas, según se desprende del juicio inquisitorial que padeció su mujer en 1612[14].

Los años 1592 y 1593 dan poca información, y toda ella relacionada con préstamos tomados por Juan y Esperanza o venta de alguna comanda, lo que es indicativo de la mala situación por la que estaba pasando la familia, agravada por las dificultades que encuentran para poder cobrar censos, comandas y préstamos hechos por los Çafar. Para llevar a cabo esos cobros nombran procurador al alcaide de la cárcel de los manifestados del reino de Aragón, Antonio López Orós; sin embargo, no se observa en la documentación que surtiese efecto, y no hay constancia de que se llevara a cabo ni un solo cobro digno de consideración, ni siquiera recurriendo a la vía judicial, cosa que hacen en más de una ocasión, aunque ocasionalmente la justicia les da la razón y les permite cobrar obligaciones de algún concejo, como los 1.646 sueldos pagados por Liesa y los 1.480 de Pueyo de Fañanars el año 1595. La insolvencia económica conduce en 1594 a la aprehensión de una viña por la ciudad por orden de la Real Audiencia, viña posteriormente arrendada por Enrique Compañero. Aún se agrava más la situación por la reclamación hecha por Juan Compañero de unos albaranes por valor de 1.334 libras que fueron depositados en casa de Jerónimo Çafar, como procurador que era de Compañero, y también por el pago de 30.000 sueldos a Hernando Çafar, lo prometido en las capitulaciones matrimoniales de Juan y Esperanza.

La documentación posterior continúa con la misma tónica, y son numerosos los préstamos tomados por el matrimonio, a la vez que deben hacer frente a reclamaciones de antiguos acreedores de los Çafar. Entre todos los documentos destaca, no por el monto económico, sino por representar al colectivo de moriscos, la reclamación de 660 sueldos que en octubre de 1595 hacen los representantes de los conversos, que era una parte del dinero recaudado por Hernando y Jerónimo Çafar entre todos los moriscos de la ciudad de Huesca para pagar al Santo Oficio lo que estaban obligados a rendir anualmente, además de los 60 s. que debía Esperanza al colectivo por ese concepto[15]. En el documento, del año 1595, aparecen relacionados catorce ca-

14. Concretamente, se la acusa de seguir el ramadán y de hacerlo seguir a su hija, lo que provocó una discusión entre el yerno y la suegra, que acaba viviendo en Zaragoza con su marido y sólo regresa a Huesca tras la muerte de Juan Felices.

15. En el documento, del año 1595, aparecen relacionados catorce cabezas de familia que actúan en nombre del colectivo. Contrastan con los veintidós varones representantes de todos los conversos citados en 1554. Aunque no hay datos fiables sobre la población morisca de la ciudad de Huesca, todo invita a pensar que fue descendiendo a lo largo del siglo, acentuándose la pérdida de población a finales de siglo y comienzos del siguiente, cuando se observan numerosas ventas de patrimonio. Este proceso migratorio está, sin duda, relacionado con el acoso inquisitorial y con la amenaza de expulsión. De todos modos, a los catorce nombres

bezas de familia, que contrastan con los veintidós representantes de otra escritura de 1554. No hay muchos datos sobre el número de moriscos en la ciudad de Huesca, pero todo parece indicar que desde los finales del siglo XVI se da un movimiento migratorio notable.

El nivel de endeudamiento queda reflejado en el pleito que en 1597 inicia Miguel de Mendoza y Felices, primo de Juan, reclamándole 132 libras que había gastado para sacarlo de la cárcel de manifestados de Zaragoza[16], donde estuvo preso el año 93, y para viático del viaje y otros gastos. Todos los testigos coinciden en que Mendoza tiene razón, pero, por lo visto, había actuado con demasiada buena fe y no se hizo documento alguno, por lo cual Felices no puede ser condenado. Los años finales del siglo siguen siendo parcos en información, y cuando hablan nos presentan un progresivo endeudamiento y rara vez un cobro, procedente normalmente de algún concejo, tal el caso de un nuevo pago de 1.092 sueldos por parte de Pueyo de Fañanars, obligado por sentencia arbitral, y 44 pares de gallinas del concejo de Argavieso, obligaciones que esos lugares tenían según los viejos arrendamientos hechos por los Çafar y que ya no estaban vigentes desde hacía muchos años.

En los finales de siglo y en los comienzos de la centuria siguiente, la documentación de los Çafar se hace cada vez más escasa, y toda ella nos demuestra un progresivo endeudamiento. Sin embargo, el carácter de Felices se nos manifiesta en su testamento, redactado en mayo de 1606, donde no hace mención alguna de sus deudas ni obliga a pagarlas, aspecto éste que siempre se tenía sumo cuidado en recoger en todos los testamentos. Por contra, se permite la fanfarronada de obligar a Esperanza a instituir un censal de 6.000 sueldos de propiedad para redimir cautivos. Por un documento de agosto, ya muerto Juan, sabemos que Esperanza se ve obligada a vender una escritura de recuperación de unas casas por valor de 7.000 sueldos y un trozo de patio por un precio notablemente inferior: 2.800 sueldos. Y lo justifica diciendo que no tiene dinero para pagar los 8.000 sueldos de deudas que dejó su marido. A partir de ese momento, Esperanza y su madre toman préstamos con frecuencia y venden algunos cobros pendientes, a fin de poder saldar alguna de las deudas de su marido, como la contraída con el concejo de Permisán, aunque para poder satisfacerla se ve obligada a pedir un préstamo de 1.800 sueldos al mismo concejo.

Esperanza no tenía dinero ni para reparar su casa, de manera que a la hora de hacer obras en el alero tiene que pedir un préstamo de 4.200 sueldos

recogidos en el documento de 1595 habría que añadir una decena más de cabezas de familia citados en otras escrituras del momento.

16. La cárcel de manifestados estaba destinada a quienes se habían "manifestado", es decir, acogido a la custodia del Justicia de Aragón a fin de evitar abusos de jueces o funcionarios. Si el justicia declaraba inocente al manifestado, salía en libertad; en caso contrario, pasaba a los jueces ordinarios.

al Justicia y jurados de Huesca, al poco de morir su marido. El concejo sólo le da 3.000 sueldos a pagar en ocho años y con un interés de 150 s. anuales. Este préstamo, y otro demandado al prior de San Pedro, además de algún pleito fallado en su contra[17], la obligarán a vender en 1608 las casas grandes en las que vive, en el barrio de San Lorenzo; unas casicas en la Puerta de Zaragoza, un huerto que tiene arrendado y otros bienes sin especificar. Para efectuar la venta pide permiso al Justicia, porque es fideicomisaria de su marido, pero los bienes heredados debían pasar íntegramente a sus hijas. Un año más tarde, recibe de Guillén Ichart un préstamo de 12.000 sueldos, al tiempo que le vende al prestamista una casa en el Coso, junto a la que ella habita, por 6.500 sueldos[18].

Vale la pena detenerse en el detalle que acabamos de mencionar de la demanda de autorización para la venta de las casas en las que vivía, porque demuestra que no formaban parte de lo que ella aportó al matrimonio, sino que habían pertenecido a su marido. El testamento de Juan Felices es rotundo al respecto: toda su herencia la recibía su mujer, pero no podía deshacerse de ella. ¿Quiere decir que a Esperanza no le quedaba nada de su patrimonio propio con que hacer frente a un gasto de 3.000 sueldos? Pues así parece, porque de lo contrario no hubiese tenido problemas para vender o transferir los bienes. Mucho habían cambiado las cosas desde la época de máximo esplendor de la familia, cuando se movían cantidades de dinero realmente notables, e incluso desde las propias capitulaciones matrimoniales, en las que aparece una cláusula en la cual se dice que si al morir Juan los bienes de Esperanza superan los 200.000 sueldos, se repartirán a partes iguales entre Esperanza y los hijos del matrimonio.

Como puede observarse, la ruina había acabado con el antiguo poder de los Çafar, tal como demostraba también el inventario de bienes de Juan Felices hecho al poco de morir, que no tenía nada que ver con el realizado por la Inquisición en la casa de los Çafar el año 1582. Ahora, lo más notable son dos lienzos pequeños viejos representando el arca de Noé, algún candelabro, unos pocos muebles de nogal, alguna alfombra, unas pocas piezas de ropa de seda y lino con randas (a veces se indica que son viejas), unas colchas de colores, algún repostero, unos sillones de cuero y un salero de dos piezas y cuatro cucharillas de plata. Ni joyas, ni ropas de lujo, ni vajillas pre-

17. El pleito lo inicia María Albariel y los otros tutores de sus hijas, en 1607, exigiendo una deuda a varios vecinos de Almudévar del onceno que había arrendado su marido a Juan Gómez, pero éste dice que Felices tenía una deuda pendiente de pago de 400 sueldos, de manera que Albariel no consigue su propósito.

18. El documento recoge separadamente la venta y el préstamo, y no queda claro si Esperanza recibe los 12.000 sueldos del préstamo y los 6.500 s. de la venta o sólo los 12.000 sueldos, que son consignados como *comanda puro depósito*.

ciosas; el inventario de Felices nos denuncia una sobriedad que no era más que el fruto de la falta de recursos económicos.

En esos duros momentos, Esperanza cuenta con la compañía de su madre, que reside de nuevo en Huesca, donde permanecerá hasta el momento de la expulsión, si no murió antes. María Albariel, que había conocido y vivido los mejores momentos de la familia, es posible que ya viuda regresara a Huesca, y sin olvidar la vieja tradición familiar de participar en la aventura inversionista, en un intento de levantar la maltrecha economía familiar, arrienda en 1610 el trinquete de la ciudad, pero la operación no supone más que 400 sueldos de inversión, lo que deja a las claras cuál era la realidad.

Cuando en 1612 Esperanza es condenada por la Inquisición a pagar 50 ducados de oro es muy probable que se consumase ya el descalabro total, porque esa cantidad es muy elevada y resulta improbable que dispusiese de ella, al menos en efectivo, si consideramos cuál había sido la evolución de la economía de su familia y las pruebas más que evidentes de su hundimiento.

Lo ocurrido a partir de 1612 es, por el momento, desconocido, pero la investigación de nuevos protocolos notariales del Archivo de Huesca facilitará, sin duda, información sobre la última morisca residente en la ciudad, ejemplo magnífico de lo que fue el declive de la aristocracia morisca y el de toda la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

CONTE, A.: «La Inquisición y los Moriscos de la ciudad de Huesca», en *Homenaje a D. Antonio Durán*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Muesca, 1995.

- «La rama oscense de los Compañero», en *Sharq al-Andalus*, n.º 13, Teruel-Alicante, 1996.

- «Nivel socioeconómico de los moriscos oscenses», actas del *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, IET, 1999.

FUENTES ORIGINALES

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE HUESCA

Protocolos: 772, 1490, 790, 1051, (1558); 6 86, (1559); 738 (1560); 1125, 688 (1561); 689, 616 (1562); 718 (1563); 1135, 830 (1564); 690 (1565); 691, 618 (1566); 1140, 692, 1027, 869 (1567); 6034 (1568); 1129, 10356 (1569); 1130 (1570); 1138, 791 (1571); 1139, 694 (1572); 1141, 916, 838 (1574); 917, 835, 1142 (1575); 1101 (1576); 1102, 919, 953, 1144, 929, 686 (1577); 840, 930, 1030, 920 (1578); 931, 1146, 1031, 961 (1579); 1077, 962, 10359, 1351 1077, 899, 1032, 1227, 1078 (1580); 1351, 1078, 1148, 1105 (1581); 741, 843 1102 (1582); 1018, 1149, 3830,

930 (1585); 1186, 1077, 1017, 1084 (1586); 1060, 1017, 904, 1084, 1081, 2967 (1587); 1017, 1018, 1085, 905 (1589); 1018, 1086, 1179, 1156, 2928 (1589); 2928, 999, 1087 (1590); 740, 1018, 1492 (1591); 696, 740, 1064 (1592); 1107, (1593); 697, 1020, 1091 (1594); 698, 1092, 1194, 3001; 1195 (1596); 1195, 699, 1093 (1596); 1094 (1597); 1095 (1598); 1008, 1323 (1599); 1097, 1323 (1600); 1277 (1601); 2962 (1602); 704 (1603); 735 (1604); 1298, 3006, 3037, 2973, 736 (1606); 3007 (1607); 1045 (1608); 3009 (1609); 5968 (1510).

Justicia: 307/10 (1575); 8, fol. 35v (1576); 339/4 (1592); 354/15 (1597); 360/13 (1599); 384/1 (1605); 391/11 (1607); 391/1 (1608)

ARCHIVO MUNICIPAL DE HUESCA

Libros de Actas: 1556-57,1557-58.

ARCHIVO CATEDRAL DE HUESCA

Protocolos: A-108 (1589)

ARCHIVO PARROQUIAL DE SANTO DOMINGO DE HUESCA

Libros de Bautismos I

ARCHIVO PARROQUIAL DE SAN LORENZO DE HUESCA

Libros de Bautismos I

ARCHIVO HISTÓRICO DE PROTOCOLOS DE ZARAGOZA

Protocolos: 2123 (1581); 471 (1582); 472, 564 (1583); 3830 (1585)

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

Inquisición: Libros 988 (1581); 989 (1582-83-85); 990 (1609); 991 (1612)

RESUMEN

La familia Çafar, junto a los Compañero, representan el grupo social más poderoso de los moriscos oscenses y con una mentalidad impregnada del capitalismo naciente. Sin embargo, tras las duras condenas inquisitoriales de 1582 y 1583 su fuerza va disminuyendo hasta quedar reducida casi a

la nada. El intento de salvar la hacienda y la honra familiares por medio del matrimonio de la niña Esperanza Çafar con el infanzón Juan de Felices resultó en vano, a lo que, sin duda, contribuyó notablemente la mentalidad de Felices, incapaz de continuar con la actividad comercial de los Çafar.

ABSTRACT

The decadence of the Moorish aristocracy: the Çafar from Huesca case. The Çafar and the 'Compañero' families represent the most powerful social group of the Moorish from Huesca with a mentality full of the nascent capitalism. However, after the hard inquisitorial condemnations of 1582 and 1583, their force carne, gradually, down next to nothing. The attempt of saving the property and the family honour, marrying the girl Esperanza Çafar to the 'infanzón' Juan de Felices was in vain. Because, without a doubt, Felices did not have that mentality and was unable to continue with the commercial activity of the Çafar.

NOTA

Estando ya en prensa este artículo, he encontrado cuatro documentos relacionados con Esperanza Çafar y sus hijas que por su importancia vale la pena reseñar. Dos son de noviembre de 1612 (AHPH, Pr. 3012, fol. 592v-593r) y los otros de septiembre de 1613 (AHPH, Pr. 1281, fol. 106v-113r).

Las dos escrituras de 1612 nos manifiestan que Esperanza Çafar arrendaba dos casas suyas en Huesca al mercader Juan Poinzot por el tiempo de dos años. No sabemos qué casas eran, porque no se da la localización. En aquellos momentos, Esperanza es vecina de Huesca. Los documentos de 1613 nos informan de que Esperanza es vecina de Zaragoza. Así que entre una y otra fecha, trasladó su residencia a la ciudad del Ebro.

No sabemos cuál pudo ser la causa, pero no es aventurado relacionarla con su paso por el tribunal del Santo Oficio y con la muerte de su suegro, Juan Felices. No cabe duda de que en una ciudad pequeña como Huesca, en la que los Çafar habían sido muy conocidos, Esperanza y sus hijas se sentirían incómodas, especialmente por la muerte de Juan Felices, personaje de cierta influencia en el mundo oscense y que podría defenderlas de la animadversión que había conducido a la última Çafar ante la Inquisición.

Los dos documentos de 1613 están hechos por Juan Felices el mismo día. En el primero, su testamento último, deja a sus nietas solamente la legítima (20 sueldos a cada una) y 3.000 sueldos si casan o entran en religión, cumpliendo una manda del testamento de su mujer Ana de Baraiz. Pero es el otro documento el que realmente nos interesa. Y ello por dos razones; la primera, porque nos demuestra que Esperanza está ya viviendo en Zaragoza; la

otra, porque certifica que Juan Felices le había hecho una comanda de 120.000 sueldos, cantidad realmente extraordinaria. No sabemos por qué y cuándo se hizo la comanda, pero tanto dinero resulta difícil de justificar si Esperanza Çafar no tuviera bienes con los que responder. De manera que, aparte de las casas de Huesca que arrienda, es probable que la Çafar tuviese bienes en Zaragoza. El documento de esta comanda es vendido por Juan Felices, y Esperanza se compromete a respetarlo y a mantener sus obligaciones con el nuevo propietario. Quizás futuros hallazgos den más luz al asunto. De momento, lo que interesa es que los últimos descendientes de los moriscos residentes en Huesca desaparecen de la ciudad y con su emigración podemos dar por concluida la historia de la comunidad musulmana oscense.

EL QĀḌĪ ᶜIYĀḌ EN LA LITERATURA ALJAMIADO-MORISCA[1]

*Luis F. Bernabé Pons**

Una buena parte de la denominada literatura aljamiado-morisca, la literatura escrita por los mudéjares y moriscos hispanos tanto en la Península Ibérica como en el exilio a lo largo de un lapso que abarca tres siglos[2], está consagrada a lo que, con criterio amplio, denominamos literatura religiosa[3]. Partiendo desde traducciones del mismo Corán, completas o fragmentarias[4], y pasando por reproducciones de *hadices*, vidas de los profetas, normativas para la vida de los creyentes y obras apologéticas y polémicas[5], un amplio espectro de la literatura islámica devocional en árabe es abordado, traducido, adaptado y leído por los autores mudéjares y moriscos hasta el mismo final de su estancia en España[6].

* Universidad de Alicante.

1. El presente trabajo fue leído en el Tercer Encuentro Hispano-Marroquí de Estudios Andalusíes, que se celebró en Marruecos entre los días 23 y 25 de noviembre de 1992. Como quiera que las actas de dicho encuentro no han aparecido hasta ahora ni parece que haya sugerencia de que vayan a hacerlo en un futuro más o menos próximo, confío en no ser tachado de impaciente si lo presento ahora, con algunas modificaciones e incorporaciones lógicas, en la revista *Sharq al-Andalus*.

2. *Vid*. C. WIEGERS, *Yça Cidelli (fl. 1450), his antecedents and succesors. A historical study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1991; L.F. BERNABÉ, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, 1992.

3. L.F. BERNABÉ, «La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de Mudéjares y Moriscos», en: B. BENNASSAR y R. SAUZET (eds.), *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance*, Paris, 1998, pp. 317-336.

4. *Vid*. T. LOSADA, *Estudio sobre Coranes aljamiados*, Barcelona, 1974 (tesis doctoral); C. LÓPEZ-MORILLAS, *The Qur'ār in sixteenth-century Spain: six morisco versions of Sūra 79*, Londres, 1982; J. VERNET, «Traducciones moriscas de El Corán», *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden, 1967, pp. 686-705 (reimpr. en J. VERNET, *De ᶜAbd Al-Raḥman I a Isabel II*, Barcelona, 1989, pp. 35-54).

5. L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979.

6. *Cfr*. L.P. HARVEY, *The Literary Culture of the Moriscos. 1492-1609*, Oxford, 1958 (tesis doctoral inédita); P. S. Van Koningsveld, «Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach», *Israel Oriental Studies*, XII, 1992, pp. 75-110.

Los objetivos que se pretenden con el cultivo de este tipo de literatura parten de la doble consideración de mudéjares y moriscos, en primer lugar, como parte integrante de la comunidad islámica de creyentes y, en segundo lugar, como un colectivo musulmán que ve amenazada la persistencia en condiciones óptimas de su acervo árabe islámico[7]. Desde la primera consideración, el uso que se hará de esta literatura no diferirá del que puede hacer cualquier otro lector islámico en condiciones sociales y culturales diferentes; desde la segunda, este tipo de manifestación religiosa aportará a mudéjares y moriscos tanto sus primarias señas de identidad islámica como los instrumentos *ad hoc* para mantener vivo el fervor piadoso musulmán frente a la presión cristiana.

Teniendo en cuenta este doble punto de vista, es perfectamente esperable la aparición en la literatura aljamiado-morisca de numerosas composiciones referidas al profeta Muhámmad, a su vida, a su genealogía, a las virtudes que le adornaban y, con especial énfasis, a sus milagros[8]. Estas obras, en prosa o en verso, rodean al profeta del Islam del halo mítico imprescindible para la piedad popular, que lo realza en sus facultades humanas frente a sus semejantes, y en sus condiciones de enviado de Dios, de hombre elegido especialmente por Dios (*muṣṭafā*) al lado de todos los profetas anteriores, que pueden ser asimismo objeto de la veneración de judíos y cristianos.

Hay que señalar, dentro de esta vertiente de producción piadosa referida al Profeta, la escasa originalidad que atesora en general la literatura aljamiado-morisca: prácticamente imposibilitados para crear composiciones religiosas novedosas dentro del caudal teológico islámico, mudéjares y moriscos acudirán para sus obras a las fuentes musulmanas de más éxito en las diferentes versiones del tema para poder apoyarse en un adecuado criterio de autoridad que les garantice la ortodoxia y la validez de sus obras.

En este sentido, se ha convertido en un lugar común desde las referencias en la obra de Louis Cardaillac[9] el señalar la incidencia que dentro de

7. Véase M. de EPALZA, «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», en L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques el l'Inquisition*, Paris, 1990, pp. 37-49; *Ídem*, «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 8 (1991), pp. 89-95.

8. Ver T. FUENTE CORNEJO, *Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza a Allah, a Muhammad y de la religión islámica*, Oviedo, 1985 (tesis doctoral); R. KONTZI, «La ascensión del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos aljamiados y en el manuscrito árabe M 518», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.: Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Tunis, 1984, vol. II, pp. 45-54; J.A. LASARTE LÓPEZ, *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, 1992; C. LÓPEZ-MORERAS, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, Madrid, 1994.

9. *Op. cit*., pp. 158, 200.

este tipo de literatura morisca piadosa, apologética y polémica, tiene el Qāḍī ᶜIyāḍ de Ceuta[10], especialmente a través de su conocidísimo *Kitāb aš-Šifā' bitaᶜrīf ḥuqūq al-muṣṭafā*.

Abū-l-Faḍl ᶜIyāḍ ibn Mūsā ibᶜn Iyād ibᶜn Amrūn ibn Mūsᶜā ibn ᶜIyāḍ ibn Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh ibn Mūsa ibᶜn ᶜIyāḍ al-Yahsubī as-Sabtī (1083-1149), el famosísimo Qāḍī ᶜIyāḍ de Ceuta, es una figura de sobras conocida en todo el mundo islámico a través de su obra religiosa; su influencia y fama fue tal que llegó a consagrar un proverbio a su respecto: "Si no fuera por ᶜIyāḍ no sería mencionado el Occidente"[11]. Los estudios, pasados y recientes, consagrados a su vida y figura, nos presentan una panorámica bastante completa que nos exonera en este momento de abordar cualquier resumen biográfico[12]. Nos interesa mucho más para nuestro propósito fijarnos en su más famosa obra, el antes mencionado *Libro del remedio por la enseñanza de los derechos del Escogido de Dios*[13].

Como es sabido, la obra constituye la primera sistematización histórica en torno a las virtudes del Profeta como cristalización formal y ortodoxa de la cada vez más importante corriente de devoción culta y popular centrada en Muhámmad[14]; está consagrada a realizar un compendio lo más completo posible de las virtudes -siempre específicamente humanas de Muhámmad, sus características físicas y morales, su posición dentro de la serie de profetas enviados por Dios a la humanidad, dichos que han sido puestos en su boca, sus milagros, a veces alejados de la *lectio* corá-

10. *Vid.* F. PONS BOIGUES, *Los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898 (reimpr. Amsterdam, 1972), pp. 218-219; J. VALLVÉ, *Contribución a la historia medieval de Ceuta hasta la ocupación almorávide*, Madrid, 1962, pp. 207-217; C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, vol. I, pp. 369-370, S. I, pp. 630-632; M. TALBI, "ᶜIyāḍ b. Mūsā", *E. I.*², IV, 1974, pp. 302-303.

11. *Vid. infra*.

12. Véase también J.M. FÓRNEAS, *Elencos biobibliográficos arábigoandaluces. Estudio especial de la Fahrasa de Ibn ᶜAtiyya al-Garnatū*, Madrid, 1970, vol. I, pp. 130-131; A. Bākīr, "Qāḍī ᶜIyāḍ", *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*, Madrid-Barcelona, 1972, pp. 287-308; *Id., Al-Qāḍī ᶜIyāḍ*, Madrid, 1973, y, muy especialmente, M. J. Hermosilla, *Los maestros del* Qāḍī ᶜIyāḍ. *La Gunya. Edición, estudio y notas*, Barcelona, 1978; ídem, «En torno al Qāḍī ᶜIyāḍ I: Datos biográficos», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXVII-XXVIII (1978-1979), pp. 149-164.

13. Existe una traducción inglesa del libro realizada y editada por una comunidad musulmana española, la cual prepara asimismo la traducción española: *Qadi 'Iyad ibn Musa al-Yalrsubi. Muhammad Messenger of Allah. Ash-Shifa of Qadi 'Iyad*, Granada, 1991.

14. "Su libro responde a la necesidad de asimilar un importante movimiento religioso que giraba cada vez más alrededor de la devoción al Profeta y había provocado a veces las reticencias de algunos teólogos. El Cadi Iyad supo integrar lo que estos movimientos tenían de bueno y estructurarlo con el material anterior, en un libro muy ortodoxo, válido aún hasta nuestros días en teología musulmana", M. de EPALZA, «Los nombres del Profeta en la teología musulmana», *Miscelánea Comillas*, 63, 1975, pp. 149-203 (cita en p. 156).

nica[15], etc. Para tal fin, el Qāḍī ʿIyāḍ recurre a todas las fuentes disponibles que le ayuden a establecer un mínimo de garantía en las cadenas de transmisión, usando, incluso, las fuentes judías y cristianas, como era, por otra parte, norma habitual en la literatura apologética y polémica. La particular disposición de la obra, mediante lo que podríamos titular agrupaciones temáticas[16], consigue que el retrato de Muhámmad se perfile de una manera bastante completa en todas sus circunstancias susceptibles de motivar la lectura devota y, quizá lo más importante, permite al lector utilizar diversas partes del libro de forma independiente sin que por ello merme en momento alguno su potencial apologético y piadoso.

No es necesario incidir demasiado en el éxito que el *Kitāb aš-Šifā'* tuvo en el mundo islámico desde su aparición, tanto en medios eruditos como en la devoción popular y particular[17]: las numerosísimas ediciones de que ha gozado y goza la obra son buena prueba de su universal aceptación. Su lectura ha sido y es de gran tradición durante las noches de Ramadán en Túnez, y el pueblo suele atribuir al libro facultades sobrenaturales bienhechoras[18], mientras que es perfectamente rastreable su influencia en autores árabes posteriores, tanto en Occidente como en el mundo islámico oriental.

Es de parte de esa influencia, ejercida transcurridos ya cuatro siglos de la muerte del Qāḍī ʿIyāḍ, de la que se nutrirán mudéjares y moriscos cuando compongan sus obras dedicadas al Profeta. Y nos referimos a una parte por que estos autores hispanomusulmanes sentirán una especial predilección, a la hora de hablar de Muhámmad, por referirse a su potestad para realizar milagros por intercesión divina. Acuciados por la cada vez más pujante acción de los predicadores cristianos, los autores mudéjares y moriscos incidirán muy especialmente en la valoración del papel de Muhámmad como realizador de milagros en comparación/ contraposición con los efectuados por Jesús[19]. El papel que juega el milagro como narración piadosa importante en el receptor resalta en la literatura morisca de laudes al Profeta, que busca en el acto sobrenatural realizado por la intercesión de Dios el medio idóneo para mantener vivas las brasas de la piedad.

De esta manera, son abundantes los testimonios de los milagros de Muhámmad: el partir la luna en dos mitades, dar de comer y beber a multi-

15. *Vid*. M. de EPALZA, *Jésus Otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VIe-XVIIe s.)*, Paris, 1987, pp. 141 y ss.; *ídem, Jesús entre judías, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999, pp. 123-124.

16. Véase C. CASTILLO, «Algunas puntualizaciones en torno *Kitāb aš-Šifā'*, del Qāḍī ʿIyāḍ», *Revue de la Facultés des Lettres. Tetouan*, 3 (1989) s.p.

17. F. M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1975, p. 188.

18. *Ibídem*.

19. Véase M. de EPALZA, *Jésus Otage...*, pp. 154-155.

tudes o sanar a los enfermos son milagros que aparecen de forma recurrente en las obras aljamiado-moriscas compuestas en la Península[20]. Sin embargo, aun cuando es altamente probable una influencia del *Kitāb aš-Šifā'* en ellas, no puede ser afirmada todavía con rotundidad porque son escasas las noticias seguras que los manuscritos aljamiado-moriscos peninsulares que tocan a la figura del profeta nos dejan en torno a la fuente de la que han bebido. Aunque el tratamiento que se da a la narración de los milagros es similar, todavía están por discernir las obras que podrían obedecer a una influencia directa de la lectura de la parte que a ellos dedica el Qāḍī ʿIyāḍ, hacia el final de la parte primera de su libro, cerca de la mitad de la obra.

Porque de que el *Kitāb aš-Šifā'* era leído y enseñado entre la comunidad hispanomusulmana de los siglos XV y XVI no hay ninguna duda, y de ello nos da prueba, paradójicamente, el testimonio de un converso al cristianismo: Juan Andrés, antiguo alfaquí de la aljama de Xàtiva (Valencia), que en 1487 protagonizó uno de los casos más espectaculares de conversión del Islam al Cristianismo[21]. Juan Andrés, después de haber traducido del árabe al aragonés el Corán y los seis libros de la Sunna por encargo del Inquisidor General de Aragón, Martín García, escribe una obra que iba a conocer un gran éxito: *Libro que se llama confusión de la secta mahometana y del Alcorán* (Valencia, 1515)[22]. Esta obra de polémica antiislámica, de plan típicamente medieval[23], se propone combatir y rechazar los presupuestos del Islam mostrando las presuntas contradicciones que se encuentran en la antigua fe de Juan Andrés.

Para ello, Juan Andrés declara que también se basará para mostrar esas contradicciones en autoridades islámicas de prestigio, a partir de las cuales incidirá en puntos especialmente polémicos de la controversia religiosa; entre esas autoridades destacan las cuatro veces que aparece citado -siempre de forma indirecta, nunca con citas literales- "el libro que se llama assifa", utiliza-

20. C. LÓPEZ-MORILLAS, *op. cit*., pp. 26-28.

21. *Vid*. J. EL-KOLLI, *La polémique islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les refutations de l'Islam de Juan Andrés et Lope Obregón*, Montpellier, 1983 (Thèse de 3ème cycle); J. VERNET, «Traducciones moriscas de El Corán»; R. YACINE BAHRI, «Presentation critique de l'oeuvre de Mossen Juan Andres intitulée Confusion disputa de la secta mahomática y dal Acoran [*sic*] (Biblioteca britanica, Ref. 6.11724)», en A. TEMIMI (ed.), *Famille morisque: Femmes et enfants*, Zaghouan, 1997, pp. 314-332. La obra de Juan Andrés aguarda todavía una edición crítica acompañada de un profundo estudio.

22. Ver N. ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, vol. II, p. 324, 369-370; J. SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, Madrid, 1973², t. V, pp. 391-392; A. PALAU y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, 1948, t. I, pp. 344-345; J. VERNET, *op. cit*., pp. 46-48.

23. Aunque buena parte del material utilizado por Andrés es nuevo en la polémica antiislámica, el plan que se traza resulta de un formalización típicamente medieval, como nota N. DANIEL: "He might easily have written two centurias earlier; a 'converted Moor', his work strongly suggests traditional Christian influences", *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, 1966, p. 278.

do en esta ocasión, con el efecto contrario del proyectado por el Qāḍī ᶜIyāḍ, para negar la Revelación de Dios a Muhámmad y, asimismo, para poner en duda la autenticidad de la transmisión de la Revelación en su integridad, con el fin de probar que el Corán no es sino de factura humana[24]. Volviendo en contra los argumentos utilizados por el Qāḍī ᶜIyāḍ, Juan Andrés no hace sino utilizar los recursos aquilatados por la tradición polémica cristiana a la hora de intentar atacar los fundamentos religiosos del Islam.

Ésta es, pues, la situación que puede rastrearse en cuanto a la posible pervivencia e influencia de esta obra del Qāḍī ᶜIyāḍ en la literatura morisca peninsular: muy probable utilización, total o parcial a través de resúmenes, de la obra para los escritos en honor del Profeta, pero carencia de datos seguros a la hora de poder establecer una vinculación segura.

Hay, sin embargo, una fase en el desarrollo de la literatura morisca en la que el uso de la obra del Qāḍī ᶜIyāḍ sí será responsable y sistemático. Esta fase se inicia en el siglo XVII con la expulsión de los moriscos de España en 1609-1615 y su instalación en diversos lugares de Europa y del norte de África[25]. Las obras que diversos autores moriscos compondrán en español en el exilio tendrán casi en su totalidad un carácter polémico anticristiano[26], haciendo un especial hincapié en la comparación de las figuras de Muhámmad y de Jesús y otorgando una especialísima atención a la cantidad y calidad de los milagros por ambos realizados[27].

Estas obras, en su mayoría de origen tunecino, sí utilizarán y citarán con notable asiduidad el *Kitāb aš-Šifā'* del Qāḍī ᶜIyāḍ al abordar todas ellas el capítulo de los milagros del Profeta; no ha de olvidarse que la difusión y la fama de la obra del Qāḍī ᶜIyāḍ fue especialmente propicia en Túnez, y ya allí había influido notablemente en la redacción de diversos pasajes de la *Tuḥfa* del converso mallorquín Anselm Turmeda/ᶜAbdAllāh at-Tarŷumān en el siglo XV, quien siempre cita a ᶜIyāḍ con gran respeto como "docto alfaquí e imam"[28].

---

24. "Ce rappel de la composition du Livre sacre l'entrainera [...] à evoquer les conditions de la fixation par écrit des différentes révélations et par là-même à essayer de démontrer que le Coran n'était qu'une oeuvre humaine. Pour cela il se fondera tout d'abord sur le témoignage d'un des secrétaires du Prophète tel que le mentionneraient les livres d'"Azar" et d'"Al Acifa", J. EL-KOLLI, *op. cit*., p. 262.

25. Véase M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.

26. Ver J. PENELLA, *Los moriscos españoles emigrados al norte de África después de la expulsión*, Barcelona, 1971 (tesis doctoral inédita); *ídem*., «El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una literatura morisca en Túnez», *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 1978, pp. 447-474.

27. L. CARDAILLAC, *op. cit*., 267-271.

28. M. de EPALZA, *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de* Abdallāh al-Tarŷumān *(Fray Amselmo Turmeda)*, Roma, 1971 (n. e. Madrid, 1993), pp. 49, 70, 77, 92, 470.

Lógicamente estos autores, ya instalados de forma segura en *Dār al-Islām*, pueden recurrir sin ningún problema a toda la tradición literaria árabe-islámica para encontrar bases y apoyos a sus argumentos en su esfuerzo por readoctrinar satisfactoriamente en el Islam a sus correligionarios moriscos. La falta material en España de libros de autoridades religiosas islámicas -una rémora cada vez más acuciarte para los hispanomusulmanes- será ahora sobradamente suplida con la lectura de las principales figuras de la apologética islámica, con el Qāḍī ᶜIyāḍ a la cabeza.

Así, Aḥmad al-Ḥanafī[29] hablará en su obra de polémica aún inédita del "cadí Ayad, ques un hombre muy grave de çiença y santa bida" (Bibl. Vaticana de Roma, ms. Lat. 14009, f. 76r.), y en el manuscrito morisco de polémica anticristiana conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura 9067 se recuerda la capacidad milagrosa del Profeta "como en el libro de sus milagros lo refiere y tiene escrito el cade Ayad" (f. 175v.). Siempre en el momento en que se aborda la naturaleza y magnificencia de los milagros de Muhámmad, la figura del Qāḍī ᶜIyāḍ emerge rodeada de los mayores fervor y respeto.

Es curioso observar que una parte de estos manuscritos, los compuestos en la provincia otomana de Túnez, a pesar de citar con asiduidad el *Kitāb aš-Šifā'* en el capítulo de los milagros del Profeta suelen ser renuentes -como ya lo había sido- en ofrecer traducciones al castellano de pasajes de esta obra del Qāḍī ᶜIyāḍ. Antes bien, prefieren ofrecer un comentario muy general sobre tal o cual milagro, o bien, conscientes de su delicada situación lingüística al hablar del Islam en una lengua no árabe, prefieren citar el milagro y remitir a las páginas del *Šifā'*; así, en el manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid[30] puede leerse:

> "[...] otras muchas cossas y exçelençias se podían traer de un milagro tan conoçido como éste, pero lo escusaré por ser corta la lengua castellana y mi pluma más, pero remítolo a la arábiga, que en ella queriéndosse alargar el curiosso lector, hallará que leer mucho particular en el Sifa" (p. 202).

> "[....] y por sus manos [de Muhámmad] obró todos juntos [los milagros] y mucho más que neçeçitaban de particulares libros; y assí el que quisiere sabellos lea el Sifa del cadi ᶜAyad" (p. 219).

Sin embargo, este paso de traducir finalmente de forma literal algunos pasajes del *Kitāb aš-Šifā'* será dado también por un morisco español, el grana-

29. *Vid*. M. de EPALZA, «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Aḥmad al-Tarŷumān», *Homenaje a Álvaro Calmés de Fuentes*, Madrid-Oviedo, 1985, vol. II, pp. 515-528.

30. El manuscrito ha sido recientemente editado por Ridha MAMI en su tesis doctoral (*Edición, estudio lingüístico y glosario del rus. 9653 de la B. N. de Madrid*, Madrid, 1990), por cuya paginación citamos.

dino instalado en Marruecos Aḥmad ibn Qāsim al-al-Ḥaŷafī Bejarano. Este morisco, que, a diferencia de sus compatriotas exiliados en Túnez, sí dominaba completamente el árabe, había huido de España todavía joven y servía como intérprete y embajador de la Corte marroquí de Muley Zaydán[31] en diversos viajes por Europa. Desde Marruecos parte en 1633 en viaje de peregrinación a La Meca; a su vuelta, según su propio testimonio, se detiene en varias ciudades de Oriente y del norte de África, acabando sus huellas en Túnez, donde trabará contacto con la comunidad morisca allí exiliada. En su *Kitāb Nāṣir ad-dīn*, escrito autobiográfico que se presenta como resumen de una obra anterior -hoy perdida-, al-Ḥaŷarī ya hacía referencia elogiosa a la obra del Qāḍī ᶜIyāḍ en el curso de una discusión religiosa con el afamado arabista holandés Thomas Erpenius[32] y un médico; este último señala al morisco que no ha leído en el Corán milagros como los que aparecen en los Evangelios a propósito de Jesús, y le pregunta acerca de la existencia de libros en los que se narren milagros de Muhámmad. La respuesta de al-Ḥaŷarī no se hace esperar: entre los muchos que hay destaca fundamentalmente el del Qāḍī ᶜIyāḍ[33]

Según reza en su manuscrito en castellano[34], los moriscos hispanotunecinos solicitan a al-Ḥaŷarī que escriba en castellano el "traslado" de alguna obra piadosa islámica. El morisco hispanomarroquí, conocedor del nivel de conocimiento islámico de los compatriotas establecidos en Túnez, elegirá el *Kitāb aš-Šifā'* del Qāḍī ᶜIyāḍ, y será rotundo a la hora de justificar su traducción:

> "Se hiço este tratado ynterpretaçión de algunos milagros que hiço el sancto profeta, escritos en arábigo y aprouados y berificados por el sauio de los

31. *Vid*. L.P. HARVEY, «The Morisco who was Muley Zaydan's interpreter: Aḥmad ben Qāsim ibn al-Faqīh Qāsim al-Shaikh al-Ḥajarī al-Andalusī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII, 1, 1959, pp. 67-69; C. SARNELLI, «La fuga in Maroeco di Aš-šihab Aḥmad al-Ḥağarī al-Andalusī», *Studi Magrebini*, I, 1966, pp. 215-229; *ídem*, «Lo scrittore Ispano-marochino al-Ḥağarī e il suo *Kitāb Nāṣir ad-dīn*», Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici (*Ravello, 1966*), Nápoli, 1967, pp. 595-614; G. WIEGERS, «A life between Europe and the Magrib: the writings and travels el Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī al-Andalusī (born ca. 977/1569-70)», The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges, Amsterdam, Atlanta, 1993, pp. 87-115.

32. G. WIEGERS, *A learned Muslim Acquaintance of Erpenius and Golius: Ahmad b. Kasim al-Andalusi and Arabic Studies in The Netherlands*, Leiden, 1988.

33. Ver Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥajarī, *Kitāb Nāṣir ad-dīn* ᶜalā'l-qawm al-kāfirīn (The supporter of religion against the infidel), Historical study, critica] edition and annotated translation by P.S. van Koningsveld, Q. Al-Samarrai and G. Wiegers, Madrid, 1997, p. 196 (inglés), 141 (árabe).

34. Se encuentra en un manuscrito misceláneo conservado en la Biblioteca Universitaria de Bolonia con la signatura D 565, y fue editado por J. PENELLA en su obra *Los moriscos...* ya citada. En este manuscrito en castellano también se recoge el pasaje de la discusión con Erpenius y el médico (ff. 146, ver Apéndice).

> sauios cadi supremo Hiyad, hijo de Muça, hijo de Hiyad El-Yahçobi, andaluz de la çiudad de Cordoba. El qual libro está reçibido en la mayor parte del mundo que por su causa estiman los sauios de Lebante a los de Poniente, que dizen en proberuio arábigo: 'Si no fuera por Hiyad no se mentara el Poniente'. Y porque en el Alcorán diuino dize nuestro Señor: 'No embiamos embaxador o mensajero sino con lengua de su jente'[35], y conozco que los más de los andaluzes españoles entienden más bien la lengua gramatical de romançe que la arábiga en que están escritos los dichos milagros, quise tomar este pequeño trauajo para alegrarles y que reciban contentamiento de oyr en lengua española la grandeza de los milagros que hiço nuestro sancto prophecta Mujjemed, haleyhi el çalatu que el çelem, que dize en sus diuinas sentencias que gana muchas ynduljengias el que alegra los corazones de los creyentes. Y pues benimos de España hartos de oyr aquel sermón que nos predicaban los eclesiásticos de los cristianos, que dezían que Çeydne Hiçe haleyhi el çelem dio de comer con çinco panes y dos peçes a dos mil personas y sobraron doze canastillos o esportillas de pan.
>
> En este tratado se hallarán tantos milagros que hizo nuestro sancto y escojido prophecta, (...) hechos por el diuino poder, para que se reçibiese su dotrina y se tubiese por berdadera, conque quedará el letor y oyente satisfecho y lleno de alegría y acontentamiento, creyendo que fue el más abentajado de todos los prophectas y que los creyentes muçlimes tienen la misma bentaja que los creyentes que fueron en tiempos de los demás prophectas" (B.U.B. D 565, f. 120v.).

Así pues, como era fácil imaginar, al-Ḥaŷarī Bejarano ofrecerá la traducción literal (la primera traducción que conozcamos a una lengua no árabe) de la parte del *Šifā'* dedicada a plasmar y comentar los milagros del Profeta Muhámmad. De esta manera, y acudiendo a la primera parte de la obra, serán magníficamente traducidas, siguiendo la misma agrupación temática de la obra del Qāḍī ᶜIyāḍ, las secciones consagradas a los milagros realizados por Muhámmad con el agua, con la comida, con los árboles, con las cosas inanimadas, los grandes milagros hechos por mediación de la plegaria del Profeta y los que conllevaron el recobrar la salud de algunos creyentes.

A través de esta traducción parcial de los milagros recogidos en el *Kitāb aš-Šifā'*, que ofrecemos en apéndice, observamos cómo la dinámica de la narración de estos portentos es la más adecuada para el tipo de instrucción religiosa que los moriscos precisaban. Al-Ḥaŷarī llega a aligerar su traducción, en aproximadamente un cuarto del texto original, de la relación de los diversos testimonios que dan fe de la veracidad del milagro por considerar que puede ser perjudicial para la agilidad y mejor comprensión del texto. Con esta interesantísima traducción, en la que se entremezcla de una manera muy particular -y muy morisca- el castellano para la narración y el árabe

35. Q XIV, 4: *Wa-mā arsalnā min rasūl illā bi-lisān qawmi-hi*.

transcrito para los términos islámicos[36], se nos ofrece cuál era la importancia real del *Kitāb aš-Šifā'* entre los moriscos exiliados y entre las autoridades religiosas islámicas que los adoctrinaban.

Portador de la historia religiosa del Profeta y portavoz entusiasmado de sus virtudes y milagros, el Qāḍī ᶜIyāḍ se constituye en la autoridad islámica por antonomasia para la comunidad morisca en el exilio. El carácter de religiosidad popular que puede dimanar del *Šifā'*, con especial incidencia en la visión impactante de los milagros, resulta especialmente adecuado para el tipo de instrucción religiosa islámica de la que estaban necesitados los moriscos. En este sentido, el uso frecuente de su obra por parte de los moriscos no supone sino un nuevo asentimiento, cinco siglos después, de la fama que ha acompañado desde el siglo XII a la vida y a la obra del Qāḍī ᶜIyāḍ.

***

APÉNDICE

TRADUCCIÓN del morisco Al-Ḥaŷarī Bejarano de diversos pasajes del *Kitāb aš-Šifā'* del Qāḍī ᶜIyāḍ[37].
(Ms. B.U. Bolonia D 565 ff. 121 r.-134v.)
[Milagros del Profeta]

Capítulo primero, que trata de los milagros que jizo el sancto prophecta, Jeleyji el çelem, en agua[38]. Dize el cadi Hiyad en su *Libro de la salud* que estando el sancto prophecta en un lugar que llaman La Zaura a la ora del haçar, pidió agua para haçer el guado. Y pusieron un poco de agua, por no aber más, en una artesa en su sancta mano, que casi no se la cubría. Y luego començaron a manar fuentes de entre sus dedos, y tomaron de la agua quantos allí abía para hazer el guado y eran trezientos ombres.

Y en la jornada de Hudeybiye tomó el sancto prophecta de una ragua, que es un pellejo de agua para hazer el guado. Y binieron la jente y le dixeron que en todo el real no abía más agua que la que abía en la dicha raqua. Entonçes él puso la mano derecha y començó a salir agua de entre sus dedos, fuentes de agua. Y preguntados los que se hallaron presentes quántos eran, dixeron que eran mill y quatroçientos ombres, y que si fueran çien mill a todos bastaría y todos tomaran de ella a el guado.

36. *Cfr*. L.F. BERNABÉ, *El Cántico Islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, pp. 71-74.

37. Hemos utilizado para la comparación de la traducción de al-Ḥaŷarī una edición del *Kitāb aš-Šifā'* de Beirut, Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 1399/1979. Respetamos la ortografía del texto, añadiendo puntuación, acentuación y mayúsculas según el uso actual.

38. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl fī nabᶜi-l-mā' min bayna aṣābiᶜ-hi wa-takṯīri-hi bi-barakati-hi* (pp. 285-290).

Y en la jornada de Beguet le dixeron cómo no había agua. Y le dixo a Chaber: "Tráeme alguna poca y una artesa". Y puso el sancto prophecta su mano derecha en ella, abiertos los dedos, y le dixo a Chaber: "Baziad el agua sobre mi mano y dezid: 'En el nombre de Dios"'. Y luego comenzaron a salir las fuentes de agua y se llenó la artesa della. Y mandó a la jente jenchir lo que tenían baçío. Y biendo que no quedó ninguno, sacó su sancta mano y quedó el artesa llena.

Y en la jornada de Tabuq allegaron a una fuente y recojieron en un baso el agua que abía en ella. Y labó sus manos y rostro el sancto prophecta y mandó boluer el agua a la fuente. Y luego salió tanta agua en ella con tanta fuerça que fazía tan grande ruydo como los truenos con rayos. Y dixo el sancto prophecta a Mohad, que era uno de sus disçípulos: "Si tienes larga bida, berás estos lugares llenos de güertas".

Y en otros pozos con poca agua escupía y en otros rogaua y creçía el agua y cargaban della lo que abían menester para su jornada. Y en la jornada de la Judeybiye se jallaron en un campo seco y sacó una saeta de su aljaba y la jincó en el suelo y salió tanta agua que el exérçito cargó della lo que abía menester. Y en un biaje se quexaron la jente de la sed que tenían. Luego tomó un baso como raqua y beuieron todos y cargaron lo que auían menester. Y eran como trezientos ombres.

Y jallándose en el campo el sancto prophecta con su campo, enbió a dos ombres a çierto lugar lejos de allí y les dixo que traxesen a una mujer que traería un camello cargado de agua. Y benidos con ella mandó tomar de la agua. Y leyó sobre ella y mandóla boluer a las querbas o cueros y que la jente tomase todo lo que abía menester cada uno. Y abiéndose jecho dixo a la mujer: "Bete con tu agua, que no te falta nada della, que Dios nos a dado". Y mandó a la jente que le dieran de mantenimiento que tenían y se recojieron entre todos lo que pudo llebar y se fue contenta a su cabila o familia.

Y dize en otro libro que trata más largo de este caso que la mujer se fue a su jente y les contó lo que abía subçedido y fue causa que todos entrasen en la ley de Dios, siendo de antes ydólatras e ynfieles.

Y pidió otra bez el sancto prophecta agua para jazer el guado y le traxeron sólo una gota por no aber más. Y la bazió en un baso y fue tanta la bendición de Dios por birtud de su sancto prophecta que tomaron del agua con que fizieron el guado mill y quatroçientas personas. Y estando en campaña en un lugar sin agua, traxeron una cabra y la ordeñó el sancto prophecta. Y de su leche se jartó todo el exérçito. Y dixo a Rafeh: "Tened la cabra y no podrás". Y luego la ató y se le fue. Entonçes dixo el sancto prophecta: "El que la inbió la llenó".

Capítulo sigundo, de la bendición y milagros que jizo el sancto prophecta en las cosas de mantenimiento[39]. Declaró Chaber que el día del Foso dio de comer el sancto prophecta a mill ombres de dos almudes de çebada y una cabra pequeña. Y fizo juramento el dicho Chaber que sobró tanto como era de antes después de jartos.

Y hizo Ebi Eyub comida para el sancto prophecta y para çeydne Abu Beqrin lo que les bastaba. Y le dixo el sancto prophecta: "Llamad a treynta ombres de los prinçipales de los amar". Y binieron y comieron jasta hartarse, y quedó la comida sobrada. Tornó a dezirle: "Llama a sesenta ombres". Y hizieron lo mismo. Y lo hizo ansí y comieron jacta hartarse. Y no salió ninguno dellos hasta que se tornó muçlim y hizo la obediençia al sancto prophecta. Entonçes dixo Ebi Eyub: "Comieron de mi comida çiento y ochenta ombres y no se abía hecho sino solamente dos personas".

39. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl wa-min muᶜ ŷizāti-hi takṯīri-t-taᶜāmi bi-barakati-hi wadaᶜā'i-hi* (pp. 291-298).

Dixo Çamora, fijo de Chundeb, que el sancto prophecta mandó traer un librillo de comida con carne, y quedaron comiendo della desde la mañana hasta la tarde, asentándose unos y lebantándose otros. Y declaró Abi Beqrin que estando con el sancto prophecta çiento y treynta hombres y se hizo pan de dos almudes de mantenimiento con alguna carne. Y comieron todos y sobró dello.

Y declaró y atestiguó Çelmete y Bu Jorayrata y Omar ben El Jatab que estando en una jornada tenían grande neçesidad de mantenimiento. Y mandó el sancto prophecta que cada uno traxese lo que quedaba de mantenimiento y todo junto se moderó en poca cantidad. Y luego mandó a toda la jente que traxesen sus algueraras, sacos y costales, y no quedó en todo el exérçito cosa, sino que las jinchieron y llenaron y sobró del substento. Y declaró Eniçin que cuando el sancto prophecta se casó con Zaineb que le mando que llamase a çientos de ombres y a quantos encontrase hasta que la casa estaba llena. Y le dio la comida en un tabaque como un almud de dátiles y un poco de comida llamada hiçe, que entiendo que es la heçue que en este tiempo se hale. Y se la pusieron delante y sacó la comida con tres dedos de su sancta mano y comió toda la jente. Y salieron y quedó el tabaque tan lleno o más de lo que estaba de antes. Y eran los ombres trezientos según algunas declaraçiones y todos comieron hasta que se hartaron.

Y declaró Abu Jorayrata, y era de los discípulos allegados, que abía grande neçesidad de substento. Y dixo el sancto prophecta: "¿Hay alguna cosa de comer?". Dixo: "Sólo ay unos pocos dátiles en un çurrón". Mandó traerlos y metió su sancta mano y sacó un puñado y lo arrojó en el suelo y rogó a Dios nuestro Señor pusiese su bendición en ellos. Y le dixo: "Llamad a diez ombres". Y comió con aquella orden todo el exérzçito hasta que se quedaron contentos. Y le dixo: "Tomad aora del suelo lo que traxistis y bolbedlo al çurrón y tomad dél lo que quisiereis. Y nunca lo abéis de baçiar".

Y dixo Abu Jorayrata: "Yo hize lo que me mandó y comí y di de los dátiles todo el tiempo que biuió el sancto prophecta. Y después todo el tiempo que biuió Abu Beqrin y lo que biuió después del Omar, y el tiempo que biuió después dél Hutmén, que Dios sea propiçio a todos, hasta que mataron a Çeydne Hutmén. Y en aquel alboroto me robaron el çurrón". Y todo lo dicho trata dello ansí mismo el gran sauio El Çioti de que dixe que contiene las ynformaçiones jenerales de los milagros de el sancto prophecta. Y dixo más, que dixo Ebu Jorayrata que lo que sacó del çurrón que serían tantos guaçques, que es medida de aquel tiempo, que reduçidas a las medidas deste tiempo me pareçe que son çerca de duzientas algueraras, que por lo menos son más de çien quintales, siendo al prinçipio un puñado de dátiles. Y por no alargar çeso en quanto a los milagros de substento o de mantenimiento.

Capítulo tres, de algunos milagros que hizo el sancto prophecta en los árboles[40]. Declaró Mujjémed, hijo de Omar, y otros dixeron que estaban con el sancto prophecta en un biaje y açercóse dél un alarue y le dixo: "¿A dónde bas alarue?". Dixo: "Boy a mi jente". Díxole: "¿Queréis hazer un bien?". Respondió el alarue: "¿Qué es lo que tengo de hazer?". Díxole: "Confesad y dezid que no ay que un Dios solo, sin compañía y que Muhémed es sieruo y embaxador". Díxole el alarue: "¿Y con quién lo probaréis? ¿Y quién dirá y atestiguará lo que dezís?". Díxole: "Con este árbol moreno que está junto a el río. Llámale, que él te responderá". Dixo el alarue: "Yo çité y llamé al árbol y se meneó a una parte y a otra. Y arrancó sus raíles y bino arrastrándolas por el suelo y se puso çerca del prophecta y dixo: 'Dios te salude, embaxador de Dios'". Le preguntó tres bezes: "¿Quién soy yo?". Y a

40. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl kalāmī-š-šaŷari wa-šahādati-hā la-hu bi-nubuwwa wa-iŷāzati-hā daʿwati-hi* (pp. 298-303).

todas tres respondió como abía dicho. Díxole el alarue: "Mándale que se buelua a su lugar". Y se boluió y se plantó como estaba. Dixo el alarue: "Dame liçençia para que te adoré". Dixo el sancto prophecta: "Si mandara que uno adorase a otro, mandara a la mujer que adorara a su marido". Entones dixo el alarue: "Dadme liçençia para besarte las manos y los pies". Y se lo conçedió.

Y declararon y dixeron más de diez de los disçípulos del sancto prophecta que en su sancto templo a Chameh abía un tronco de un árbol, sobre el qual tronco predicaba el sancto prophecta. Y como hizieron mimbar y subió a predicar a él, començó el tronco a llorar, de manera que se alborotaron y admiraron los que estaban en el templo. Y bino a él el sancto prophecta y le puso la manoençima y çesó de llorar. Y dixo: "Este llora por lo que oya inbocar a Dios". Y mandó que lo enterrasen debaxo de el minbar y uuo muchas raçones açerca desto y por no alargar se dexan.

Y quando el sancto prophecta estaba en el campo y quería que la jente no le biesen, mandaba a los árboles que se le açercasen por todas partes y lados. Y lo fazían.

Y esto se jizo muchas bezes. Y por no alargar dexamos lo que abía en este capítulo.

Capítulo cuarto, de las cosas que hablaban no siendo criadas para hablar ni lo tenían por costumbre[41].

Declaró Habdulahi que oyan el mantenimiento de comidas sanctificar a Dios. Tomó el sancto prophecta un puñado de arena en las manos y las oyan sanctificar a Dios. Y tomó el mismo puñado Abu Beqrin y lo mismo Ebu Derrin y lo mismo Omar y Utmén, y sanctificaban en las manos de todos y lo oyan. Y dixo Ali, a quien Dios sea propicio: "Estábamos en Mecca con el enbaxador de Dios y salimos con él fuera a algunas partes. Y no se encontró con árbol ni fierro o monte sin que le dezía el çelem haleyquon, Dios te salba ambaxador de Dios".

Y dixo el hijo del Hebdec que abía çerca de la casa sancta de Mecca trezientos y setenta ydolos con los pies afirmados sobre el suelo con plomo en las piedras. Y ansí como entró el sancto prophecta en el templo, el año que conquistó La Mecca con una bara en la mano y señalaua fazia los ydolos sin llegar a ellos y dezía: "Bino la berdad y pereçió la mentira, que la mentira es pereçedera". Y ansí como endereçaba la bara hazia la cara del ydolo se caya de espaldas en el suelo sin quedarse ninguno de pie.

Y quando hizo un biaje con su tío allegaron a çierta parte donde abía un ombre que hazía bida sancta, que no salía a nadie. Y salió de su recojimiento y entró entre la jente de la cafila hasta que allegó a el sancto prophecta y le tomó de la mano y dixo: "Este señor y adelantado de todo el uniberso. Lo creó Dios, piedad y graçia de todo lo criado". Y le preguntaron los ombres prinçipales de la cafila cómo lo sabía. Dixo que no queda árbol sin que se le humilla y se postra. Y esto no se haçe sino a quien fuere prophecta de Dios. Y bieron que tenía una nube que la fazía sombraençima de su cabeza mobiéndose con él a las partes donde yba.

Y dixo Ben Hatia que al sancto prophecta le traxeron un niño muchacho que nunca abía fablado y le dixo: "¿Quién soy yo?". Dixo: "Embajador de Dios". Y le dixo el sancto prophecta: "Dezís berdad". Y nunca más fabló el niño hasta que creció, y le llamaban Mubaraq El Yemi.

Y dixo El Heçen que bino un hombre al sancto prophecta y le dixo que él abía dexado una muchacha en un río que se llamaba tal. Y fue con él al río y la llamó con su nombre y salió la muchacha y le respondió con obediençia y buena criança. Y le dixo: "Tus padres

41. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl wa-miṯla hāḏā fī sā'iri-l-ẏamādat* (pp. 306-309).

se an hecho creyentes, si tú quieres boluer a ellos". Dixo: "No los je menester, que allé a Dios que es mejor que ellos". Y dixo Eniçin que un muchacho de los ançar se murió y tenía una madre bieja y çiega. Y le dimos el pésame y le consolamos. Y dixo: "¿Murió mi hijo?". Dixímosle que sí. Entonçes dixo: "Señor Dios mío, pues sabes que yo no bine y desamparé mi tierra sino es a ti y a tu sancto prophecta con esperança que me abía de fauoreoçer en cualquier aprieto. Líbrame desta grande desdicha". Y en el mismo punto boluió el alma del muchacho y descubrió la cara y comimos.

Y dixo Ben Hubeid El Ançari: "Me fallé con los que enterramos a Tebit ben Caiç;, que le abían muerto en el Yameme. Y le oymos guando le metimos en la sepultura que dezía: 'Muhémed, raçul Ulahi, Ebu Beqrin El Çidiq y Hutmén, el obediente y piadoso'. Y miramos y fallamos que estaba muerto.

Capítulo quinto, de lo que Dios nro. Señor le conçedía al sancto prophecta por rogatiba[42].

Quando el sancto prophecta pedía a Dios que fiziese él un bien a alguna persona, aquí luego se lo conçedía y benía el bien a la persona a quien se auía pedido, y la misma graçia tenía a su fijo y nieto. Y dixo Eniçin que su madre dixo al sancto prophecta: "Mi hijo es tu criado. Rogad a Dios por él". Entonçes le hizo una rogatiba y dixo: "Mi Señor, acreçentad sus bienes y hijos. Y poned la bendición en lo que le diéredes". Dixo Eniçin: "Por Dios que mis hijos y nietos el día de oy son más de çiento y no entiendo que ninguno de ellos a fallado en su bida tanta abundancia y felicidad y je enterrado por mis manos çientos de mis hijos, sin contar mal paridos ni nietos".

Y el sancto prophecta rogó a Dios nuestro Señor diese bendición a Hebdu Rehmén ben Heuf, a quien Dios le sea propiçio. Y él mismo dixo: "Si yo alçara una piedra me pareçe que jallara debaxo de ella oro". Y después de muerto cababan el tesoro que dexó con açadones y le cupo a cada mujer ochenta mill, y eran quatro. Y otros dixeron çient mill. Y mandó de limosna çinquenta mill, de más de las limosnas ordinarias acostumbradas en su tiempo y bida. Y ajorró en un día treynta esclauos y dio de limosna una cafila suya que abía seteçientos camellos cargados de mercadurías con todo lo que teníanençima.

Y pidió a Dios por Mohaguia, que Dios perdone, que se afirmase y fiziese feliçe en la tierra. Y bino a ser rey. Y pidió que Abi Guaccaç, a quien Dios sea propiçio, que Dios açetase sus rogatibas. Nunca el dicho Guaccaç; pidió por ninguno sin que luego se conçedía y benía la respuesta. Y pidió a Dios el sancto prophecta que se onrase la ley con Omar o con Ebnu Chehle. Y salió la respuesta con Omar, de quien Dios sea propiçio y agrado. Y dixo el hijo de Mechud: "Siempre emos quedado onrados después que Omar entró en la ley. Y en algunas jornadas tuuieron la jente gran sed. Y le pidió Omar al sancto prophecta rogase a Dios. Y lo hizo y bino una nube y les dio agua y se fue.

Y rogó a Dios el sancto prophecta pidiendo agua y bino tanta que se le quexaron. Y tornó a rogar y çesó de llober. Y dixo a Ebi Quetebete: "Tenga buestro rostro feliçidad y tenga bendición tu cuerpo y cabellos". Y murió de setenta años y era como si fuese de quinze. Y dixo a Nabica: "No se haga mella en tu boca"! Y no se le cayó un diente. Y en otra declaraçión, si se le caya uno, le naçía otro en su lugar. Y biuió çiento y beynte años. Y pidió a Dios por Ebni Hebeçin, radi Alahu anhu, le fiziese sauio en la ley. Y lo fue tanto que fue llamado yntérprete del Alcorán. Y pidió a Dios por Habdulahi ben Hahfar le diese bendición en sus tratos. Y no compró cosa sin que ganó en ella.

42. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl iẏābat daᶜā'i-hi ṣalā Allahu ᶜ alay-hi wa-salam* (pp. 325-330).

Y pidió a Dios que Horgueta tubiese bienes. Y dixo que no boluía de çierto lugar hasta que ganase quarenta mill y que si comprara tierra, ganaría en ella. Y pidió por Migded bendición. Y tenía algueraras o sacos de monedas. Y rogó por la madre de Ebi Jorayrata y se tornó muçlime. Y rogó a Dios por Hali, radia Alahu anhu, que le librase del calor y del frío y de su daño. Y ansí se bestia en el ynbierno bestidos de berano y en el berano bestidos de ybierno, sin reçibir daño. Y pidió por Fátima, su hija, heleihe el çelem, que no sintiese hambre. Y dixo que jamás la tubo después de la rogatiba. Y le pidió El Tofaili ben Hambro algunos misterios para hazerlos y mostrarlos a su jente. Y dixo el sancto prophecta: "Señor, dadle luz". Y fue tan grande la que tubo que resplandeçía en la noche oscura, y fue llamado El de la luz.

Y echó maldición sobre Caicar porque rompió la carta que le ynbió. Y dixo: "Que Dios rompa y destruya su reynado sin quedar dé] rastro". Y así subçedió. Y bido comer a uno en la mano yçquierda y dixo: "Comed con la derecha". Dixo: "No puedo". Díxole: "No podrás". Y ansí no la pudo alçar más a su boca. Y dixo por Hotbete: "Señor, echadle un perro de los tuyos y le comió un león". Y dixo a una mujer: "El león te coma". Y la comió. Y dixo por Ben Abi El Haçi, porque le bido que estando con él fazía señas con el ojo guiñando: "De esa manera seréis o quedaréis". Y quedó quiñando con el ojo hasta que murió. Y echó maldición a Muhtelim y murió a los siete días y lo escupió la tierra. Y quantas bezos lo enterraron lo boluía a escupir.

Capítulo sesto, de sus sanctos milagros, de conbertirse las cosas en otras[43].

Dixo Caçim, hijo de Memum: "Teníamos una artesa que era del sancto prophecta y la jenchíamos de agua y el enfermo que beuía de ella se sanaba. Y escupió en un poco que estaba en casa de Eniç. Y no se halló después en la Medina pozo que fuese de agua tan dulçe. Y pasó el sancto prophecta por una agua salobre. Le dixeron que se llamaba Baiçen. Dixo: "No, sino Nuhmen". Y su agua buena se tornó dulçe. Y la madre de Meliq presentó al prophecta sancto un cuero de manteca. Y le mandó que no restrujase ni lo apretase cuando se lo tornó. Y se tornó a enllenar de manteca, y quando lo hizo y le pedían algo della, benían al cuero y siempre le hallaban, hasta que lo estrujó. Y la bendición de su sancta mano aprovechaba a lo que tocaba con ella, como le subçedió a Çilmen, que era esclabo y se conçertó con sus manos que abía de dar por su rescate trezientas palmas, que las abía de plantar y dar fruto, y quarenta onzas de oro. Y como aula reçibido la ley, dio quenta al sancto prophecta de lo que le pedían. Y luego el escojido y sancto prophecta las plantó por su mano, sino es una tan solamente que la plantó uno de sus disçípulos. Y todas prendieron y dieron fruto al otro año siguiente. Solo la una que fue plantada por otro mano y la boluió a arrancar y a plantar y dio fruto. Y le dio oro, tanto como un güebo después de aberlo tocado con la lengua. Y pesó quarenta onzas con que quedó horao y libre de la esclabitud en que estaba. Y se llamaba Cilmen el Persiano.

Y dio a Catadete, hijo de Nuhmen, una sataba. Y le dixo: "Este resplandecerá diez delante y diez detrás de ti. Y entrando en tu aposento berás una cosa negra, açotadle hasta que salga, porque es diablo" Y se fue con la dicha sataba hasta que entró en su aposento y halló la cosa negra. Y la açotó hasta que se salió. Y a Huquesete le dio un palo y le dixo: "Pelead con éste", porque se le abía quebrado la espada en la jornada de Bedrin. Y se conbirtió el palo en espada cortante, larga y fuerte y resplandeciente. Y peleó con ella en aque-

43. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl fī karāmāti-hi wa-nqilābi-l-aᶜyāni la-hu fī-mā lamasa-hu aw-bāšara-hu ṣalā Allahu ᶜ alay-hi wa-salam* (pp. 330-335).

lla guerra y en otras, hasta que murió peleando con los ynfieles. Y se llamaba la espada El Haun, que quiere deçir El Ayudante.

Y dio el sancto prophecta a Habdulahi ben Chajchajin en la guerra de Ujjud, en lugar de la espada que se la abía ydo, un palo de palma y se conbirtió en sus manos en espada. Y pasó su bendicta mano por la cabeça de Hemay ben Ceho y alcançó por su birtud y graçia que murió de ochenta años sin tener una cana. Y esto subçedió a otros muchos, uno de ellos El Ceib ben Jezid Ymeluq. Y pasó su bendicta mano sobre la cabeça de Cehid y pidió a Dios por él y murió de çient años. Y lo mismo subçedió a Homar El Chujeni. Y pasó su sancta mano por la cara de un creyente y le quedó el rostro con gran resplandor. Y tenía Gali ben El Gualid en su turbante algunos pelos de los cabellos del sancto prophecta
y nunca jamás se halló en la batalla que no fuese bençedor della. Y en otros libros diçe que fue tan único en sus fazañas que le llamaban "La espada de Dios en la tierra".

Y puso su sancta mano sobre la cabeça de un muchacho tiñoso o con otro mal y se sanó y emparejó el cabello. Y sanó muchachos que tenían espíritus y demonios y les dexó libres. Y tomó un puñado de tierra el día de la guerra de Hunein y la arrojó a los enemigos yn fieles con quien peleaban. Y dixo çiertas palabras y se fueron quebrados limpiando los ojos de la tierra. Y tocó el pecho a Cheuer ben Habdulahi, que le dixeron que no se podía tener sobre los caballos y rogó a Dios por él. Y se hizo gran jinete y firme. Y tocó con su ancha mano la cabeça de Habdu Rehmen ben Zcid, siendo pequeño y era muy menudo de cuerpo. Y rogó a Dios le diese graçia. Y se hizo más alto y cumplido que ninguno de su tiempo.

Capítulo séptimo, de la salud por graçia de Dios nuestro Señor[44]. A Quetedete le sacaron un ojo estando peleando y se le cayó sobre el adarga o broquel. Y se lo boluió el sancto prophecta. Y se sanó al momento y boluió con más perfeción y hermosura que el otro ojo. Ansí mesmo trata en este subçeso en otros libros. Uno de ellos se intitula el Libro del Gamic y otro de Maquehib El Ledunio. Diçe que el sancto prophecta boluió el ojo a Quetedete, hijo de Nuhmen, después de aberse caído por su carrillo. Diçe que él mismo bino con su ojos al sancto prophecta y le dixo: "O embajador de Dios, tengo una mujer y la quiero y la amo. Y temo que quando me bea me menospreçiará". Y le tomó el sancto prophecta con su bendicta mano y lo boluió a su lugar. Y dixo: "Señor, cúbrele de hermosura". Y quedó el ojo con más bista que el otro. Y quando enfermaba de mal de ojos nunca aquel ojo enfermó.

Y después del sancto prophecta, con otros años, quando fue rey Omar ben Habdu El Haziz, bino ante él uno de los hijos o desçendientes de Quetedete y le preguntó el rey que quién era. Y dixo en dos uersos: "Nuestro padre fue el que cayó su ojo sobre su carrillo. Y fue buelto por manos de el escojido y tornó como era de antes. Y qué hermoso ojo". Y le onró el rey y le hizo merçed. Y dixo Catadete que escupió en la herida de una saeta en su pie, el día de la guerra de Card y no fue menester curarle.

Y dile Utman ben Hanif que un çiego pidió al sancto prophecta rogase a Dios le diese bista. Y mandóle que tomase el guado y hiziese dos raqhas y que dixese después: "Mi Señor, yo te demando por birtud y respecto del prophecta Muhémed, prophecta de la piedad. ¡O Muhémed, yo demando y pido contigo que me des bista". "Mi Señor, reçibid su ruego e interçesión por mí". Y hizo lo que le mandó y le dio bista con los ojos. Y Molahib El Eçinete, que quiere deçir este nombre El jugador de las lanças, estaba jinchado de mal de hidropesia. Y enbió al sancto prophecta a pedirle remedio. Y tomó un puñado de tierra y escupió en ella. Y la dio a su correo para que se la llebase. A el qual la tomó con

44. Título en el *Kitāb aš-Šifā': Faṣl fī ibrā'i al-marḍā wa-ḏawī-l-ᶜāhāt* (pp. 321-325).

admiración pareciéndole que hazía burla de él. Y la llebó y le halló muy enfermo. Y la beuió y le sanó Dios.

Y el padre de Hebib ben Fudique tenía los ojos blancos sin bista ninguna. Y escupió en ellos el sancto prophecta y Dios nuestro Señor le dio bista. Y le bimos siendo de ochenta años que enjilaba una aguja. Y el día de la batalla de Ujjud se hirió Qultum ben El Hoçayni en el bientre. Y escupióle el sancto prophecta en la herida y se sanó. Y escupió en la herida de Habdulahi ybnu Çahid y se sanó sin haber materia. Y escupió en la bista de Çeydne Hali el día de Gaibar, que tenía çeguera en los ojos. Y amaneçió sano. Y escupió en el pie de Zeit, quando le dieron la cuchillada en el pie que llegó a los tobillos, abiendo él muerto a Ben El Asrat. Y se sanó. Y escupió en la herida de la pierna del hijo de Hequem el Día del Foso, que se la había quebrado y se le sanó enseguida sin apearse del caballo. Y cortó Abu Chehle, el día de la jornada de Bedr la mano de Mahud ben Hafra. Y bino trayéndose su mano. Y escupió en ella el sancto prophecta y se sanó al momento. Y bino otro con una cuchillada tan grande sobre el ombro que se le colgó la mitad. Y boluióla el sancto prophecta y escupió en él y se sanó. Y bino una mujer con su hijo y tenía demonios en el cuerpo. Y los lançó y se sanó.

(Ms. B.U. Bolonia D 565 ff. 147r-17vn)

[La discusión con Erpenius y el médico]

Este dicho Arpenius me conoçía de antes y me llebó a su casa, donde me regaló. Y conoçí dél que tenía ynclinación a nuestra ley, por lo que abía leído en el Alcorán y otros libros arábigos y por las muchas disputas que abíamos tenido açerca de las leyes en la Corte de París, adonde abía sido nuestro conoçimieto de antes. Y en la misma casa disputamos sobre el Paráclito. Y yo le dixe que el Paráclito es nuestro sancto prophecta. Dixo él que no, sino el Espíritu Sancto, y que es una de las tres personas de la Trinidad. Dixe: "Pues sabes los lenguajes, dezidme en arábigo que quiere dezir la misma palabra de Paráclito". Díxome: "Quiere dezir safeh". Díxele: "Ese nombre es de nuestro sancto prophecta, y quiere dezir 'rogador a Dios por el jénero de los creyentes'. Y si dezís que el mismo Paráclito es Dios, ¿a quién a de rogar?". Y estando en su misma casa bino a berme un médico, ombre capaç y docto en las çiençias de los cristianos, el qual me preguntó algunas cosas merca de nuestra ley. Y comentó a disputar conmigo. Y me dixo que abía leydo en el Alcorán, ynterpretado en su lengua o en latín que no abía en él milagros de nuestro sancto prophecta. Porque él entendía que sería como los Ebanjelios, que lo más que tratan son de los milagros que fizo Çeydne Hile, heleihi el çalem. Respondile que en el Alcorán ay muchas partes que tratan de milagros y que no los puede entender de solamente el Alcorán, si no es que tengan el libro que contiene las causas que ubo para que descendiesen las sentençias que contiene. Me preguntó si teníamos algunos libros fuera del Alcorán que tratan de los milagros que fizo nuestro sancto prophecta. Díxele que sí y que todos los años los leya un gran sauio en Marruecos en los beinte y quatro días del mes de Ramadán, desde el haçar hasta çerca de ponerse el sol, comentando desde el primer día hasta los beinte y quatro. Y que aquel libro se llama "El Sife" del Cadi Hiyad. Y sin aquél abía otros. Díxome: "Ciertamente que me olgara mucho de ber ese libro o libros que contienen los milagros".

RESUMEN

En este trabajo se pasa revista al papel que el Qāḍī ʿIyāḍ, y muy especialmente su *Kitāb aš-Šifā'*, tiene en los escritos de mudéjares y moriscos. Aunque es casi segura su utilización en la Península en época mudéjar, sólo conservamos algunos testimonios indirectos de su uso, su invocación como

autoridad referida a los milagros del Profeta y casi nunca una cita literal. Lo mismo sucede con los manuscritos moriscos del exilio, con la notable excepción del granadino Ahmad al-Ḥaŷarī Bejarano, que ofrece en su obra en castellano una traducción de diversos milagros del Profeta recogidos por el Qāḍī ʿIyāḍ.

ABSTRACT

Qāḍīʿ Iyāḍ in the aljamiado-Morish literature. In this paper the influence of Qāḍī ʿIyāḍ, and very especially his *Kitāb aš-Šifā'*, in the Mudejar and Moorish writings is revised. Although its use in the Peninsula in Mudejar times is al most granted, we only keep some indirect testimonies of its utilisation, its invocation as an authority referred to the Prophet's miracles and hardly ever a literal quotation. The same happens to the Moorish manuscripts of the exile, with the remarkable exception of Aḥmad al-Ḥaŷarī 'el Bejarano' from Granada, who offers in his work in Castilian a translation of several miracles of the Prophet collected by Qāḍī ʿIyāḍ.

LA FAMILIA LAKHOUA, DESCENDIENTES TUNECINOS DE MORISCOS GRANADINOS DE LOS SIGLOS XVII-XVIII, Y SUS ACTIVIDADES EN LA INDUSTRIA DEL BONETE CHECHÍA[1]

Abdel-Hakim Gafsi Slama

La familia tunecina de los Lakhoua[2], de origen andalusí indudable y de gran importancia social en este país, hasta nuestros días, es notable por dos aspectos particulares. Por una parte, porque algunos miembros de esta familia son moriscos que salieron de Granada a mediados del siglo XVIII y no sólo en el siglo XVII, cuando la gran expulsión de los moriscos, ya que está documentada su llegada a Túnez el verano del año 1731, aunque también

1. Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Míkel de Epalza, catedrático de la Universidad de Alicante, por su ayuda en forma de recomendaciones, sugerencias y correcciones.

2. Forma afrancesada usual, en letras latinas, del nombre árabe *al-ijwa*, con significado celos hermanos». Sobre el origen de este apellido, al llegar parte de esta familia a Túnez en el siglo XVIII, ver M. de EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de los moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma, 1984, pp. 213-214 [traducido al árabe, en la revista tunecina *Al-Maŷalla at-Tārīŷiyya al-Magribiyya*, y al francés: «Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au début du XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 17-18, Túnez, 1980, pp. 79-108, y en S.M. ZBISS; A.-H. GAFSI; M. BOUGHANMI y M. de EPALZA, *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez (Ed. Institut National d'Archéologie et d'Art), 1983, pp. 67-70, y en este trabajo, *infra*. Sobre apellidos de descendientes de moriscos en Tunicia, ver especialmente Nabila ZBISS, a«L'onomastique espagnole en Tunisie», *Sharq al-Ándalus. Estudios Árabes*, 7 Alicante, 1990, pp. 215-219, y M. de EPALZA y A.-H. GAFSI-SLAMA, «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos conservados en Tunicia», en *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares-IET, 1999, pp. 633-641, y libro en preparación, de los mismos autores, *Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos, conservados en Tunicia*. En este artículo se utilizará la transcripción moderna, afrancesada, de *Lakhoua*. La del siglo XVIII, en castellano, era *La Joa*, según el diario de Francisco Ximénez, a 26 de julio de 1731. Ver «Nuevos documentos...».

están documentados unos ricos Lakhoua a fines del siglo anterior[3]. Pero, por otra parte, ya habían adquirido por esas fechas -los de la familia granadina u otros andalusíes con el mismo apellido- una gran importancia en la industria artesanal del bonete "chechía", el principal objeto de exportación de la Regencia de Túnez en el siglo XVIII, que seguirá siendo importante en el XIX y se mantiene, ya en forma residual, hasta nuestros días[4].

ORIGEN DE LOS LAKHOUA GRANADINOS Y SU INSTALACIÓN EN TUNICIA EN EL SIGLO XVIII

Un curioso episodio, en el primer tercio del siglo XVIII (entre 1727 y 1732), va a renovar la situación de unos cripto-musulmanes que se habían mantenido en secreto en la sociedad española granadina[5]. Descubiertos, por

3. Varios autores afirman, sin aportar pruebas concretas, que los Lakhoua emigraron cuando la gran expulsión de principios del XVII: "Ils [los Lakhoua] auraient quitté l'Espagne au moment du grand exode des Andalous chassés par Philippe III en 1609" (Jacques REVAULT, *Palais et demeures de Tunis (XVIII el XIXe s.)*, Paris, C.N.R.S., 1983, p. 150) y "Arrivés à Tunis au XVIIe siècle, aprés un séjour au Maroc, les Lakhoua entrent probablement dans la profession des shawwashi-s fabricants et marchands exportateurs et y demeurèrent fidèles jusqu'à nos jours" (M.A. BEN ACHOUR, «Les Aylat du corpus: notes historiques», en *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, París, C.N.R.S. 1992, p. 130. Sí aparecerán algunos Lakhoua en Túnez en la documentación de fines del XVII y principios del XVIII presentada por S. Boubaker (ver más adelante), antes de la llegada de los Lakhoua granadinos de 1731, según documento publicado por M. de EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica el philologica in honorem M. Batllori*, Roma, 1984, 195-228, reproducido en traducciones francesas y árabe, en Túnez.

4. El principal estudio sobre la estructura de esta artesanía sigue siendo el de la antropóloga tunecina Sophie FERCHIOU, *Technique et société: la fabrication de la chéchia en Tunisie*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1971, que no trata más que de pasada de sus aspectos históricos, fundamentales en cambio en el artículo de Robert RICARD, «L'Espagne el la fabrication des bonnets tunisiens: à propos d'un texto du XVIIIe siécle», *Revue Africaine*, C, Argel, 1956, pp, 426-437. Ver también artículo, más tradicional y con aspectos históricos, de Muhammad ANNABI, «La chéchia tunisienne», en M. de EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'études sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1974, pp. 304-307. Sobre el vocabulario en español de esta artesanía, conservado hasta nuestros días, ver *infra* la encuesta de Paul Teyssier. Visión general de la importancia de los moriscos y sus descendientes en esta industria artesanal en Abdel-Hakim EL GAFSI, «Al-mūriškūs al-andalusiyyūn wa-tiŷārat aṣ-ṣūf [Los moriscos andalusíes y el comercio de la lana]», *Les Cahiers de Tunisie*, 155-156, Tunis, 1991, pp. 53-85. Sobre la evolución de esta industria en España, después de la gran expulsión de los moriscos en el siglo XVII, ver el texto de Jovellanos de fines del XVIII, apéndice documental de este estudio.

5. Tema ya estudiado por Henry Charles Lee, Julio Caro Baroja y otros, pero ampliamente tratado y documentado por Rafael de LERA GARCÍA, «Cripto-musulmanes ante la Inquisición granadina en el s. XVIII», *Hispania Sacra*, XXXVI, Madrid, 1984, pp. 1-55. Resumen de sus conclusiones, en francés, en «Survie d'Islam dans la ville de Grenade au debut du XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 43-44, Zaghouan, 1986, pp. 59-82.

denuncias mutuas ante la Inquisición, se ven juzgados con bastante lenidad por los tribunales inquisitoriales. Se conserva un curioso texto de la Inquisición que resume la doctrina y las prácticas por las que fueron condenados finalmente a penas leves y que termina con los párrafos siguientes:

> "Advirtiendo que era tanto el conjunto de disparates que observaban tan sin método, que ninguno de dichos reos ha savido dar razón de los ayunos, rezos y demás ceremonias, pues no se ha verificado que dos estén conformes en guardar una misma cosa, observando unos unas ceremonias y otros otras inmediatamente opuestos, sin tener uniformidad en cosa alguna de su secta, de la qual regularmente eran los maestros las mugeres, quienes tenían el cuidado de instruir a sus hijos, parientes o criados, desde la hedad de ocho años hasta la de doce o catorce, valiéndose del medio de decirles que eran descendientes de moros de los que se quedaron en la conquista de este reyno, y que ellos y sus mayores avían seguido su secta de Mahoma, que era la más segura para salvarse, y como era esta enseñanza en tan tierna hedad y a persuasión de las madres, la admitían, y quando llegaban a tener discreción, aunque muchos conocían ser verdaderamente herrores los que seguían, por no descubrir a sus padres y parientes, se mantenían en ellos; incurrían también en la maldad de enseñar a sus hijos cuando llegaban a tener hedad proporcionada para ello, pero todos han estado fáciles en confesar y han dado buenas muestras de su arrepentimiento, y que no volverán a reincidir en su secta. Dios Nuestro Señor les dé perseverancia en estos propósitos. Amen"[6].

Por ese mismo texto, se ve la línea de defensa que escogieron esos fieles musulmanes, ante los tribunales inquisitoriales. De hecho, fueron condenados a penas leves, pero algunos de los personajes más importantes fueron desterrados de Granada, no fuera de España, sino a otras regiones del país y por un tiempo determinado[7].

Algunos de esos adinerados granadinos se mantenían, en realidad, bastante fieles al Islam. Instalados en Barcelona, lograron emigrar a países musulmanes, concretamente a Esmirna, puerto de Anatolia occidental, bajo dominio del Imperio Otomano[8]. De ahí intentan y logran instalarse en la

6. María Soledad CARRASCO URGOITI y M. de EPALZA, «El manuscrito "Errores de los moriscos de Granada" (Un núcleo criptomusulmán en el primer tercio del siglo XVIII)», *Fontes Rerum Balearium*, III, Palma de Mallorca, 1979-1980, pp. 235-247 (p. 247).

7. Es posible que pesara en la relativa levedad de estas condenas inquisitoriales una reflexión histórica sobre la responsabilidad de la expulsión a países musulmanes, que propició que se reforzaran militar y económicamente esos países y que "se perdieran" las almas de esos expulsados y de sus descendientes, al criarse de nuevo en la religión musulmana, con la práctica imposibilidad de vivir y morir en el cristianismo, según la visión teológica de las autoridades católicas españolas.

8. Ver nombres y detalles en el estudio de R. de VERA GARCÍA, «Cripto-musulmanes...». Sobre los moriscos y su instalación en el Imperio Otomano, ver estudio y bibliografía recientes de M. de EPALZA, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, Teruel-Alicante, 1996, pp. 145-157.

Regencia de Túnez, según un texto del diario en el que anotaba los acontecimientos de cada día el religioso español fray Francisco Ximénez, Director del Hospital español de los cristianos, en la capital tunecina. Escribe Ximénez, a fecha del 27 de julio de 1731:

> "Ha escrito desde Esmirna a Cherife Castelli un cierto Moza La Ja que dice ser descendiente de los Albencerrajes, natural de Granada, alcaide de la torre del Aceitunero y puerta de la Taxalanza, el cual fue por la inquisición de Granada castigado por morisco a cuatro años de destierro y se ha pasado con sus hermanos y hermanas a Esmirna. De allí pretende venir a vivir a esta ciudad. Habrá cuatro años que fue castigado"[9].

El nombre árabe del jefe de este grupo de inmigrantes permite hacer el lazo entre los granadinos y sus actuales descendientes tunecinos: Muza (Musa, Moisés) La Joa (*al-ijwa*, que significa "los hermanos", precisamente "sus hermanos y hermanas" del texto español, que les quedó como apellido).

Pero el texto de Francisco Ximénez añade más: informa que los granadinos refugiados en el Imperio Otomano se dirigen a Cherife Castelli, que era una gran personalidad andalusí descendiente de moriscos inmigrantes del XVII, riquísimo comerciante y compatriota del Jaznadar o ministro de finanzas del Bey o gobernador de la provincia del Imperio Otomano o regencia muy autónoma de Túnez. De ambos magnates andalusíes de Tunicia, descendientes de moriscos, trata ampliamente Francisco Ximénez en su diario[10].

Esta relación inicial entre los Castelli y los también adinerados Lakhoua explicaría la importancia que han tenido éstos en la industria artesanal de la chechía o bonete tunecino. Los Lakhoua aportaban dinero y lo invirtieron en esa fabricación, que era también uno de los tres pilares de la riqueza de los Castelli, en la Tunicia del siglo XVIII, con el corso y el comercio de esclavos[11].

---

9. Ver M. de EPALZA, «Nuevos documentos...», pp. 213-214. Noticia de este texto en S. CARRASCO URGOITI y M. de EPALZA, *op. cit*., p. 236, y estudio de su contexto histórico general en M. de EPALZA, «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 4, Alicante, 1996, pp. 35-58 (especialmente pp. 50-53).

10. Ver M. de EPALZA, «Nuevos documentos...», especialmente pp. 197-208.

11. Ver análisis documentado de esta estrategia económica en A.-H. GAFSI, «Une famille de monétaires sous les Husseinites: les Kastalli», *Monnaies Tunisiennes depuis l'époque punique jusqu'à nos jours*, Tunis, Ed. Banque de Tunisie, 1993, pp. 23-40. Sobre la riqueza de algunos moriscos y descendientes de moriscos, en el Magreb, ver Denise BRAHIMI, «Quelques jugements sur les maures andalous dans les régences turques au XVVIIe siècle», en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit*., pp. 135-149.

LOS MORISCOS Y LA CHECHÍA O BONETE TUNECINO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Ya desde la instalación en Túnez y su región de los moriscos expulsados de España, a principios del siglo XVII, se manifiesta un renacer de la fabricación de la chechía o bonete tunecino, en relación con los inmigrantes moriscos y sus descendientes, como aparece en la documentación comercial del Consulado de Francia en esa capital, a lo largo de ese siglo[12]. Allí aparecen los andalusíes Alli Cherif y Mehemet Facar, "maîstre bonnetiers de Tunis", que presentan una queja por la mala calidad del tinte bermellón que les ha vendido un mercader genovés de Marsella; ese tinte se importaba generalmente de España, precisamente por Génova o Marsella[13]. Al final del siglo, el jefe o *Shaij* de los andalusíes de Túnez, Sidi Hamet, también figura como fabricante y comerciante de chechía[14]. Pero también aparece documentación de comercio internacional de chechías a mediados del siglo XVII: los mercaderes andalusíes Isuf Sanmar y Sta Mammet l'Eschiabo declaran estar muy satisfechos del patrón francés del navío *San Giuseppe*, que les ha llevado a Génova un cargamento de jabón y de gorros árabes, para venderlo al mejor precio[15], y, ya pocos años después de la expulsión de 1609-1614, el jefe de los andalusíes Juan Pérez da préstamos con garantías de lana de chechía, en 1616, al igual que Alonso de Cuevas o Cuebas, llamado en morisco Mahamet, ese mismo año[16].

En el siglo XVIII, la documentación sobre la chechía es ya muy abundante y ha dado origen a numerosos estudios, recogidos en la bibliografía general ya mencionada.

Ya en 1727/1140 h., una lista de 22 tiendas, donde se trabajaban y se vendían las chechías en el *zoco* particular que había hecho construir el Bey o soberano de Túnez junto a su palacio, nos da numerosos nombres de familias andalusíes muy conocidas, algunas con nombres hispanos (Castelli, Huesca, Lorca, Palma, Córdoba, Chiquito, Esclavo,...) y cuatro tiendas perte-

12. Documentación estudiada, en relación con los moriscos o andalusíes del país, en M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus*, XXXIV/2, Madrid, 1969, pp. 247-327 [traducido al francés, con nuevos índices onomásticos, en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit*., pp. 150-186].

13. Ver M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes...», pp. 272, 279 y 282, con documentación de 1686.

14. *Ibídem*, pp. 272, 279 y 292, con documentación de 1697, relacionada con comercio de bonetes con Francia.

15. *Ibídem*, p. 274. Es documentación de 1655.

16. *Ibídem*, pp. 272 y 275.

necientes a miembros de la familia Lakhoua: Muhámmad Lakhoua, Alí Lakhoua, Yúsuf Lakhoua y Al-Hach Muhámmad Lakhoua[17].

Esta industria artesanal había llegado a ser muy importante y la primera materia de exportación de la Regencia. Llegó a ocupar una abundante mano de obra, tanto en la capital como en varios pueblos rurales de Tunicia (Batán, El Alia, Zaghouan...), especializados cada uno de ellos en etapas diferentes de la producción de la chechía. Lucette Valensi calcula que ocuparían entre 15.000 y 80.000 personas[18].

El papel de los andalusíes en la chechía se puede apreciar también por el testimonio del ya mencionado Francisco Ximénez, religioso trinitario y director del Hospital cristiano de Túnez, entre 1720 y 1735[19]. Estos textos son muy importantes, porque en su minucioso diario, durante esos quince años, aparecen incidentalmente los "birretes", bonetes o chechías, relacionados con los más ricos y poderosos comerciantes tunecinos, con gran poder político y económico en la corte del primer soberano de la dinastía Husainí, dinastía que gobernaría Tunicia con autonomía, aunque bajo la soberanía nominal del Imperio Otomano, más de dos siglos y medio (1700-1956).

El poderoso primer ministro y ministro de finanzas (*jaznadar*), el andalusí Mahamut Jasnadal, y su compatriota Cherife Castelli tienen gran parte de su riqueza invertida en esa producción y comercio. En el viaje que hace Ximénez al pueblo de Los Batanes (actual Batán), escribe (en los primeros días de marzo de 1727): "Hay batanes donde se abatanan las birretas coloradas que usan los moros. Son del Bey y los tiene por su cuenta Cherife Castelli, moro originario castellano... Sobre ellos tiene una casa donde fuimos alojados. Y hay también molino de hacer harina... Fuimos al borche de Mahamet, que está una legua de aquí, a las márgenes del mismo [río] Macherda. Aquí hay un puente que tiene 24 arcos, los cuatro últimos ocupan molino y batanes para las birretas, que corren también por cuenta de Cherife Castelli. Esta puente la hizo Mahamet Bey... En los postes de los arcos se dilatan fuera del puente. Muchos

17. Ver A.-H. AL-GAFSI, «Naẓra ḥawla ba'ḍ al-ḥirafiyyīn wa-l-mihniyyīn al-andalusiyyīn wa-latrāk bi-l-aŷāla at-tūnisiyya aṯnā'a al-qarn at-tāsi' 'ašar min jilāl ḥazīnat al-waṯā' iq» [«Presentación general de algunos cargos y artesanos andalusíes y turcos en la Regencia de Túnez en el siglo XIX, según documentos archivísticos»], en A. Temimi (ed.), *Actes du congrés sur la vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghouan, Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information (C.E.R.O.M.D.I.), 1988, pp. 599-611 (especialmente pp. 605-606).

18. Ver L. VALENSI, «Islam et capitalismo: production et commerce des chéchias en Tunisie et en Franco aux XVIIIe et XIXe siècles», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, París, 1969, p. 931.

19. Sobre la minuciosidad y objetividad "periodística" de Francisco Ximénez como fuente documental, ver la monografía de M. de EPALZA, «La expedición de Alicante para la toma de Orán (1732) y su seguimiento en Túnez», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 2, Alicante, 1985, pp. 11-18 [traducción francesa en «Un cas d'opinion publique maghrébine: la prise d'Oran par les Espagnols, vue de Tunis (1732)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 55-56, Zaghouan, 1989, pp. 5-10].

dicen hizo así esta fábrica para hacer allí zugas, para sacar agua, regar la campaña y traer a Túnez. Para hacer esta fábrica derribó los edificios soberbios de los romanos de diversas partes, para traer la piedra con las carretas de los moros andaluces..."[20]. Los batanes del puente y pueblo de El Batán, junto a Tebourba, sobre el río Medjerda, seguirán siendo el centro del proceso de abatanamiento de la lana de las chechías, hasta época moderna[21].

En muchos otros textos de su diario Francisco Ximénez menciona ricos andalusíes, pero sólo en uno se refiere expresamente a la relación de esos burgueses con las chechías. Cuando el Bey encausa a un grupo de ricos andalusíes, relacionados con una conjura contra el soberano, dice de uno de ellos (diario, en fecha de 17 de julio de 1729): "Han preso, por rebelde al Bey, a Méndez, moro andaluz que era bien rico y tenía oficio de birretero"[22].

Francisco Ximénez había estado dos años en las ciudades argelinas de Orán[23] y de Argel[24], pero allí nada dejó escrito en su diario sobre las relaciones de los andalusíes con las industrias artesanales como la chechía. Documentos de mediados del siglo anterior sí que muestran la riqueza de algunos comerciantes de chechía en Argel[25].

---

20. M. de EPALZA, «Nuevos documentos...», p. 207. Francisco Ximénez entiende por "andaluces" los "andalusíes", según la denominación árabe en la Tunicia del s. XVIII.

21. Ver curioso documento de 1909/1327 h., estudiado por A.-H. GAFSI, «Waṯā' iq ŷadīda ḥawla iqāma "bāṭān" ŷadīd li-gasl aš-šāšiyya [Nuevos documentos sobre la construcción de un nuevo batán para la limpieza de las chechías]», *Revue des arts et traditions populaires*, 8, Túnez, 1984, pp. 5-9. Uno de los ocho miembros del Consejo de los fabricantes de chechía (*maŷlis aš-šawāšiyya*) era por entonces (1904) At-Tāhir Lakhoua, de la familia que estudiamos (*ibídem*, nota 7).

22. M. de EPALZA, «Nuevos documentos...», p. 209.

23. Ver M. de EPALZA y Hedi OUESLATI, «Observaciones de un eclesiástico español de paso por Orán en tiempos de Mustafá Bushlághim» [en árabe], *Al-Maŷalla at-Tārīŷiyya al-Magribiyya*, 12, Túnez, 1978, pp. 191-203. Ximénez permaneció en Orán sólo unos meses, en 1718, durante el cuarto de siglo aproximadamente (1708-1732) de dominio argelino -bajo el Bey Bushlághim- entre las dos ocupaciones españolas, en un intento de establecer en la ciudad un hospital para los esclavos europeos como había en Argel. No pudo haber en esa ciudad, que era por tanto española en el momento de la expulsión del XVII, ninguna implantación de moriscos durante este período. Sobre el papel de Orín en la expulsión de los moriscos y el cuadro valenciano contemporáneo que representa el paso de los moriscos por Orán, ver M. de EPALZA, «Los moriscos y sus descendientes, después de la expulsión (Después del cuadro del desembarco en Orán)», en José MIRANDA (coord.), *La expulsión de los moriscos*, Valencia, ed. Fundación BANCAJA, 1998, pp. 41-70.

24. Ver H. OUESLATI, «Argel, según el diario inédito de Francisco Ximénez (1718-1720)», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 3, Alicante, 1986, pp. 169-181. Ximénez sólo menciona la instalación de descendientes de moriscos en Argel y su región, sin precisar el origen de su riqueza [ver pp. 172 (instalación en Blida), 174 (como grupo particular de la población argelina) y 179-180 ("tagarinos" ricos de origen morisco)].

25. Ver Ferid KHIAIRI, «Une communauté resurgente: les Andalous en Alger de 1570 à 1670», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 69-70, Túnez, 1993, pp. 119-132 [según el testamento de un fabricante de chechías, de 1663].

Más tarde, seguramente de vuelta ya a España, Francisco Ximénez escribe un libro sobre la historia del Hospital de los religiosos trinitarios en Túnez[26]. En él da muchas noticias sobre los andalusíes o descendientes de moriscos en Túnez, resumiendo sus informaciones y no dispersándolas, como en el diario[27]. Varias se refieren precisamente al papel de los moriscos y sus descendientes en la industria artesanal de la chechía. Por su importancia de testimonio directo del primer tercio del siglo XVIII, reproducimos estos textos a continuación.

> "Los moros andaluces [andalusíes] [...] tienen el uso de carros y carretas. Sólo ellos hacen queso y trabajan otras manufacturas que sus ascendientes trajeron de España..."[28].

En la capital, Túnez, "[...] hay muchos fabricantes de telas de seda, algodón, lino y lana, y de las mejores birretas rojas; muchas de estas manufacturas trajeron los moriscos españoles de España"[29].

Más adelante, ya especifica la importancia de los moriscos o andalusíes y de su industria artesanal de bonetería o chechía: "Una de las cosas principales que hacen apreciable el Reyno de Túnez es el tráfico y comercio. Esto consiste especialmente en todo lo que sirve a la fábrica de los bonetes rojos, que los turcos y moros traen debajo de sus turbantes. Es muy bella y estimada la fábrica, manera y suerte de los bonetes y se reparten por toda la Berbería y Levante. Antiguamente se los fabricaban los moriscos en España, en Toledo y otras partes, y cuando pasaban al África los redentores Trinitarios, llevaban cantidad de ellos, para trocarlos por cautivos. Después de la expulsión de los moriscos se acabó en España esta fábrica y la llevaron a Túnez y Berbería"[30].

DOCUMENTACIÓN INÉDITA SOBRE LOS ANDALUSÍES Y LA CHECHÍA, EN EL SIGLO XIX

La bibliografía y la documentación sobre la industria de la chechía en el siglo XIX es muy abundante y está bien presentada en la bibliografía ya mencionada. Está relacionada con otros comercios, especialmente de la lana, tanto de importación, por la especificidad de las lanas españolas para la fa-

26. Ver Ignacio BAUER LANDAUER, *Fr. Francisco Ximénez. Colonia Trinitaria de Túnez*, Tetuán, 1934.

27. Estas informaciones han sido recogidas como apéndice: de M. de EPALZA, «Nuevos documentos...», pp. 224-228.

28. I. BAUER LANDAUER, *op. cit*., pp. 48-49.

29. *Ibídem*, p. 27.

30. *Ibídem*, p. 40.

bricación de las chechías, como por la producción local, que dependía de una administración estatal especializada[31].

Ya estudiamos, en un artículo general, con mucha documentación inédita, española y tunecina, el conjunto de las relaciones entre España y Tunicia, también en lo relacionado con la chechía y el comercio de los productos relacionados con esta artesanía, a lo largo del siglo XIX[32]. Las relaciones comerciales hispano-tunecinas relacionadas con la lana española necesaria para la fabricación de la chechía tunecina, pueden resumirse, según la documentación del siglo XIX, en el párrafo siguiente:

> "Quant aux activités commerciales, nous savons que la laine servant à fabriquer la «chéchia» venait traditionnellement d'Espagne. Mais elle transitait généralement par les ports français et italiens. Or, on doit probablement aux Soler l'établissement de relations commerciales directes entre l'Espagne et la Tunisie, car c'est Soler qui suggère qu'on payât les dettes du Bey en laine et que les Bonapartistes comme les insurrectionnels prissent garde qu'aucun dommage ne fût fait au représentant commercial du Bey et du ó_iib aô-ôaba' à Alicante, Luis Gianno. En échange de la laine, les Tunisiens envoyaient en Espagne du blé, de 1'avoine et des féves"[33].

Un informe consular de mediados de siglo, del nuevo cónsul español, en 1862, Eduardo Romea, escribe, en el apartado comercial: "Néanmoins, on reçoit indirectement, par les ports franca de Marseille, Gènes et Livourne, des laines de Ségovie et de Léon, qu'on emploie à la fabrication des bérets maures; il est interdit d'en fabriquer avec de la laine d'autres pays et d'autres qualités. On peut calculer qu'on en utilise de nos jours 1.000 kilos par an.

---

31. Ver Heger MAZOUZ BEN-ACHOUR, «Implantation andalouse et structuration du *Dār al-jild*. Hypothèses sur les origines de cette ferme», *Sharq al-Ándalus. Estudios Árabes*, 7, Alicante, 1990, pp. 11-14. El *Dār al-ŷild* o "Casa de la Piel" era un monopolio del Estado, "encargado de la recolección y de la comercialización de los cueros, de la cera y de la lana en la Regencia de Túnez", desde finales del siglo XVII a finales del XIX. Sus funciones económicas estaban arrendadas ("ferme") a ricos comerciantes, generalmente judíos, y su implantación corresponde a regiones próximas a la capital, donde estaban instalados pueblos colonizados por los moriscos y sus descendientes andalusíes desde el siglo XVII. En esos pueblos se realizaban también algunos de los procesos de la fabricación de los bonetes de lana o chechías. Ya se ha visto el caso de El Batán, junto a Tebourba.

32. M. de EPALZA y A.-H. EL GAFSI, «Relations tuniso-espagnoles au XIXe siècle: documenta et synthèses», *Les Cahiers de Tunisie*, XXVI, Túnez, 101-102, 1978, pp. 183-216. Sobre "les achats constante de laine espagnole, qui se font par Marseille, Génes ou Livourne" (p. 188), ver bibliografía en L. VALENSI, «Islam et capitalisme: production et commerce des chéchia en Tunisie et en France aux XVIIe et XIXe siècles», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, París, 1969, pp. 389-390, y *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790-1830*, París, Ed. Flammarion, pp. 53-57.

33. M. de EPALZA y A.-H. EL GAFSI, «Relations...», p. 199.

On reçoit aussi des quantités considérables de sucres de La Havane, blanc et terciado, de la cochenille des Canaries, du plomb, du mercure, du safran et d'autres articles de moindre importante...".

El cónsul Malagamba no era más optimista en 1855. Precisaba:

> "Le commerce indirect a été le même que les annés précédentes. Cependant on a pu remarquer une légérè augmentation de la laine lavée, car la situation des fabriquants de bonnets s'est amélioré et on constate une plus grande utilisation de ceux-ci dans le pays"[34].

LA DECADENCIA DE LA INDUSTRIA ARTESANAL DE LA CHECHÍA

La artesanía de la chechía (o "bonete tunecino", según Jovellanos[35] -producto por excelencia de la artesanía y del comercio tunecinos-) era la actividad económica de exportación más importante del país, hasta las últimas décadas del siglo XIX (recuérdese que la ocupación colonial francesa, con el Protectorado, se inicia en 1881, pero la decadencia de esta industria artesanal no está directamente ligada con esta colonización, como se verá a continuación).

Aunque esta industria artesanal estaba instalada posiblemente en el país antes del siglo XVII, es con la llegada masiva de los moriscos expulsados de España, entre los años 1609 y 1614, cuando conoció una mutación profunda, particularmente en la época de Yúsef Dey (1610-1637), probablemente después de 1620. Los indicios de esta mutación son la construcción de un nuevo zoco, ya bajo el gobierno de Othmán Dey (1594-1610), la escasez de obreros y artesanos cualificados en la época anterior y el envío de lanas españolas por los puertos de Génova y de Liorna (Livorno)[36].

La crisis de esta artesanía sólo se manifestará dos siglos más tarde, hacia 1830 Se debía, principalmente, a las perturbaciones de las relaciones de Tunicia con Levante y los territorios árabes bajo el poder otomano, por la guerra de Grecia y el corso griego, y por la competencia cada vez más importante de los bonetes de imitación, fabricados en Europa y particularmente en Francia. También pesaron, en esta evolución, el encarecimiento de las materias primas utilizadas en Tunicia (lana española y productos pictóricos

34. *Ibídem*, p. 304.

35. Ver R. RICARD, *op. cit.*, y texto reproducido a continuación, en el Apéndice documental de este trabajo.

36. Ver Sadok BOUBAKER, *La Régence de Tunis au XVVIe siècle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne*, Zaghouan, Ed. C.E.R.O.M.D.I., 1987, p. 134.

de Canarias), así como el endeudamiento de los boneteros ante los prestadores europeos[37].

En 1837, la Regencia de Túnez continúa exportando la chechía a Argelia, a Tripolitania, a Egipto y a los Balcanes[38], pero la reducción de las exportaciones de este precioso producto artesanal se hace sentir cada vez más y su parte en las exportaciones ya no representa más que el 12,6 o el 14,4% del total[39].

El declive de la exportación provoca la afluencia masiva de la chechía manufacturada francesa de imitación, a pesar de su calidad inferior. Es consecuencia directa de la revolución industrial y de la expansión colonial europeas. La chechía francesa se vende tanto en Tunicia como en otros países, con precios que no admiten competencia, como lo muestra esta tabla de 1890:

	CHECHIA TUNECINA	CHECHÍA EUROPEA
1890	ordinaria: 6 francos de lujo: 7 a 8 francos	1 a 1,50 francos
1896	4 a 8 francos	2,5 francos
1900	4 a 8 francos	1,40 a 2,80 francos[40]

La disminución de la demanda tunecina se hace sentir ya muy sensiblemente a partir del año 1875[41].

Este declive se reforzó, evidentemente, por la aplicación de tratados muy perjudiciales para los intereses tunecinos, impuestos a los soberanos tunecinos por las potencias europeas, especialmente el régimen aduanero instituido el 21 de mayo de 1824, que cargaba sobre las exportaciones de la chechía tunecina con tasas que variaban entre el 8 y el 25%[42].

La instalación del Protectorado francés en Tunicia, a partir de la firma del Tratado del Bardo del 12 de mayo de 1881, la imposición de Francia sobre los circuitos económicos y políticos de la Regencia[43] y, sobre todo, la

37. Ver Muhammad Hedi CHERIF, «Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3, París, 1970, p. 731.

38. Ver Ahmad KASSAB, *Histoire de la Tunisie. L'époque contemporaine*, Túnez, Ed. Société Tunisienne de Diffusion, 1976, p. 143.

39. Ver M.H. CHERIF, «Expansion...», pp. 727-728.

40. Ver Muhammad A. BEN ACHOUR, *Catégories de la société tunisoise dans la 2ème moitié du XIXe siècle*, Tunis, Ed. Institut National d'Archéologie et d'Art, 1989, p. 285.

41. Ver A. KASSAB, *Histoire*..., p. 145.

42. *Ibídem*, p. 135.

43. Ver M. de EPALZA y A.-H. EL GAFSI «Relations...», p. 209.

aplicación del nuevo régimen aduanero establecido en 1898 aceleraron profundamente ese proceso de declive iniciado medio siglo antes.

El contacto con el modo de vida europeo, acelerado a partir de 1881, tuvo como consecuencia inmediata el abandono progresivo del traje tradicional tunecino y, sobre todo, la renuncia a llevar la chechía. El vestirse a la europea se convirtió, para los tunecinos de religión musulmana y sobre todo de religión judía, en una forma ideal de adhesión a una forma de civilización dominante y en un trampolín de promoción social e intelectual; en definitiva, como una forma de resurrección o de renacimiento.

La gran crisis mundial de 1929-1934, con sus dos fenómenos económicos máximos de superproducción y de caída generalizada de los precios, conmovió profundamente toda la economía de la Regencia y particularmente la artesanía de la chechía.

Pero de todas formas, y a pesar de esas vicisitudes, mutaciones transformaciones y crisis, vividas, conocidas y sufridas por los tunecinos, que conmovieron profundamente las estructuras seculares de estas producción, la chechía tunecina resistió, se mantuvo, no desapareció, sobrevive y parece conocer actualmente una cierta recuperación de actividad, como consecuencia de la afluencia cada vez mayor de turistas de diversas partes del mundo y de la recuperación del traje tradicional con este tocado por parte de los tunecinos.

Así se han vuelto a instalar, en la actualidad, nuevas tiendas que fabrican chechías cara al público y las almacenan en la trastienda, en el zoco (*souk*) de los fabricantes de chechía (*sūq aš-šawāšī*), que ya ha recuperado parte de las apariencias de su antigua prosperidad, de hace siglos.

La disminución de las exportaciones (consecuencia de la competencia de los productos europeos, de cambios en las modas vestimentarias, etc.) y la reducción del mercado interior y exterior obligaron a un gran número de artesanos boneteros a reducir considerablemente su actividad. La disminución progresiva de las ganancias que siguió a esta evolución llevó a una degradación constante del nivel de vida, al debilitamiento del patrimonio familiar, al endeudamiento, al empobrecimiento...[44]. Las bases sociales y económicas de los artesanos boneteros se hallaron, por tanto, fuertemente resquebrajadas por la decadencia de las actividades de esta artesanía.

Esta larga y profunda crisis hacía también aleatoria la carrera en esta artesanía de la chechía.

Hacia 1890 la artesanía de la chechía abarcaba unos 500 miembros, que hacia 1900 ya no eran más que 110[45]. Este ejemplo ilustra la disminución y la

44. Ver M.A. BEN ACHOUR, *Catégories*..., p. 308.

45. Ver A. KASSAB, *Histoire*..., p. 150.

caída de los efectivos de los miembros de esta artesanía. Esta evolución tuvo como consecuencia la emigración cada vez más fuerte de los compañeros y de los aprendices hacia los sectores de actividad modernos (talleres de tejidos mecánicos...) y la no renovación de los efectivos por gente más joven, que ya no estaban atraídos por una profesión en plena crisis.

El abandono de las tiendas a los compañeros y aprendices, la emigración de los maestros artesanos hacia la administración, hacia la enseñanza o hacia la explotación de las tierras familiares permitieron la intrusión de nuevos efectivos en esta artesanía y, sobre todo, la alteración de la homogeneidad profesional anterior. Eso produjo, consecuentemente, la degradación de las técnicas tradicionales de la corporación y muchos efectos de degeneración, de desarticulación y de disgregación, como resultado del abandono de los reglamentos de la corporación y de la liberación de las obligaciones corporativas que garantizaban a un tiempo la calidad del producto y su precio. A pesar de las tentativas de reorganización de la profesión, después de la promulgación del decreto del 12 de marzo de 1884, esta artesanía no conoció ninguna mejora.

Estas diferentes mutaciones, y, sobre todo, esta crisis profunda, engendraron, evidentemente, el desarrollo del movimiento sindical en el seno de la corporación de los fabricantes de chechía (*šawāšī*). Efectivamente, la huelga de 1924, que tocó diversos sectores económicos del país, tuvo como consecuencia la detención de varios responsables sindicalistas. Mohamed al-Kabadi, secretario general de los fabricantes de la chechía, figuraba en la lista de los inculpados[46].

No es más que después de la legalización del movimiento sindical, a consecuencia de la promulgación del decreto del 16 de noviembre de 1932, cuando esta mutación empezó a manifestarse. Se tradujo en particular por el crecimiento del número de los artesanos sindicados (400 afiliados) y, sobre todo, por la escisión definitiva entre maestros artesanos (*'arāf*) y los obreros boneteros (compañeros -*ashāb*- y aprendices -*qalfa*-). A partir de este momento, los compañeros y aprendices van a oponerse a sus amos o maestros artesanos[47].

PRESENCIA DE LOS LAKHOUA EN LA CORPORACIÓN DE LOS BONETEROS

La presencia de los Lakhoua en la corporación de los boneteros era más que secular.

46. *Ibídem*, p. 400.

47. *Ibídem*, p. 161.

La primera mención disponible, según sabemos, indica que la familia Lakhoua fue a menudo mencionada en compañía de otras familias de origen andalusí, como los Castelli[48], Cortoby Ben Ashour, Jefine, en los cuadernos de los mercaderes marselleses Sabain y Beranger, entre los años 1696 y 1700[49].

Como ya hemos expuesto, un cuarto de siglo más tarde el registro n.°2.249 bis, de 1727/1140, depositado en los Archivos Nacionales Tunecinos, nos proporciona indicaciones preciosas sobre las tiendas de los boneteros en los zocos de los fabricantes de chechía. Según estas informaciones, cuatro miembros de la familia Lakhoua, probablemente de padres diferentes, ostentaban la propiedad de cuatro boticas, de un total de 18. Eso representaba el 23%, o sea casi la cuarta parte de las boticas censadas[50].

Este mismo número está confirmado por el estudio hecho por L. Valensi, quien afirma que en los primeros años del siglo XIX se encuentran cuatro miembros de la familia en la corporación[51].

La misma autora confirma también que "los Lakhoua forman parte de las tres familias que se destacan en el conjunto, porque son las más antiguas en el oficio, las más activas y las más numerosas: los Lakhoua, Louzir y Sida. Las tres son de origen andalusí reconocido"[52].

En 1862, una crisis grave afecta a las estructuras de la corporación, como consecuencia de las transacciones del *amín* o síndico. El maestro bonetero Lakhoua y otros dos maestros son los que encabezan las protestas. Efectivamente, este grupo dirige al Bey o soberano de Tunicia una petición, denunciando al mismo tiempo el favoritismo del amín y el no respeto de los reglamentos de la profesión[53].

En 1880, había por lo menos ocho miembros de la familia en la corporación[54]. En 1884, Hassouna Lakhoua es amín general del comercio, con funciones de amín de los chauachis (*šawāšī*). Este mismo personaje es el amín de los chauachis, productores y comerciantes de chechías, en 1885[55].

Hamida Lakhoua, síndico de la corporación, que tenía la función de árbitro y experto de la profesión, reclamaba el 13 de noviembre de 1888 una indemnización de 60 francos y 15 libras de jabón por la custodia de los batanes

48. Ver A.-H. GAFSI, «Une famille de monétaires...», pp. 23-40.

49. Ver. S. BOUBAKER, *op. cit*., p. 165.

50. Ver A.-H. EL GAFSI, «Nazra...», p. 605.

51. L. VALENSI, «Islam et capitalisme...» p. 385.

52. Traducción del francés, de Lucette VALENSI, *ibídem*, p. 388.

53. Ver M.A. BEN ACHOUR, *Catégories*..., p. 382.

54. *Ibídem*, p. 172.

55. *Ibídem*, pp. 172 y 397, nota 192.

del río Medjerda, en El Bathan. Esta acción fue la primera manifestación de los boneteros contra la autoridad colonial, desde el establecimiento del Protectorado, en 1881[56].

Los Lakhoua ocuparán una posición importante en el seno de la corporación, pero no parece que acapararan la función de amines de los chauachis[57].

Después de la independencia de Tunicia, en 1955, varios boneteros dejaron la profesión para convertirse en funcionarios. Desgraciadamente, no tenemos indicaciones precisas y documentadas sobre este aspecto de la cuestión.

Las raras indicaciones disponibles nos permiten indicar que hasta nuestros días hay miembros de esta familia que prosiguen, a pesar de las dificultades de la profesión, en la práctica de este oficio. Slimane Lakhoua fue el informador de Teyssier, cuando este investigador hispanista francés realizó su encuesta sobre la chechía, hacia 1960[58].

Este maestro-artesano bonetero era probablemente una de las figuras más importantes en este oficio, en el momento de esa encuesta. Efectivamente, según el encuestador, conocía perfectamente el vocabulario empleado en la confección de la chechía y, sobre todo, era consciente del origen español de muchas de las palabras empleadas[59].

El abandono progresivo de la corporación, iniciado desde 1950, empujó a algunos de los jóvenes de la familia a emprender estudios superiores de medicina y de derecho en Francia. Otros prosiguen estudios en la facultad religiosa de la Zituna y siguen así fieles a cierta tradición familiar[60].

La tabla n.º 1, realizada partiendo de un sondeo en los anuarios telefónicos de 1982, 1988 y 1994, indica esta nueva tendencia.

La misma tabla indica también que la Medina o barrio antiguo de Túnez ya no es el lugar de residencia preferido de la familia Lakhoua. Los nuevos barrios escogidos se sitúan en la "ciudad europea" o (*al-balād as-sūrī*),

56. Ver S. FERCHIOU, *Technique*..., p. 165.

57. M.A. BEN ACHOUR, «Les Aylat...», p. 129.

58. «Le vocabulaire d'origine espagnole dans l'industrie tunisienne de la chéchia», *Mélanges offerts a Marcel Bataillon par les hispanistes français*, en *Bulletin Hispanique*, LXIV bis, Bordeaux, 1962, pp. 732-740, reproducido y presentado en M. de EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'études*..., pp. 308-316.

59. Ver *op. cit*., con menciones generales y específicas del Sr. Slimane Lakhoua, pp. 309-310: «Notre source principale d'information a été M. Slimane Lakhoua, qui appartient à une famille de maîtres "chaouachis" dont les ancêtres sont venu autrefois d'Espagne. M. Lakhoua, qui est âgé de soixante-cinq ans, connaît le vocabulaire de la profession et est conscient de l'origine espagnole de beaucoup de mots qu'il cite», y p. 313, "notre informateur principal".

60. A. KASSAB, *Histoire*..., p. 130.

que se suele oponer tradicionalmente a la "ciudad árabe" (*al-balad al-'arab_*). Se encuentra a miembros de esta familia en las calles de España, de Montfleury, etc., o en chalets de las afueras: Ariana, Menzah, Khaznadar...

Estas nuevas elites del país han realizado probablemente sus estudios de enseñanza media en el colegio Sadikí, fundado en 1875 por el gran ministro reformador, el general Kheireddine. Eso indica la tabla siguiente[61].

Lista de los alumnos descendientes de la familia Lakhoua inscritos en el colegio Sadikí entre 1875 y 1953

AÑOS	NOMBRES	AÑOS	NOMBRES
1880	Tahar	1943	Slaheddine
1883	Hedi, Mohamed	1945	Hammouda
1889	Abdelaziz	1950	Jalel, Mohamed
1936	Mohamed	1951	Mohamed
1942	Mohamed, Mohsen	1953	Noureddine

LOS LAKHOUA EN LA ADMINISTRACIÓN

Los sondeos realizados en la *Ruznāma* y en *At-takwīm at-Tūnisī* dos almanaques tunecinos, indican que varios miembros de esta familia ilustre habían abrazado la carrera administrativa.

NOMBRE	PUESTOS O CARGOS ADMINISTRATIVOS	FUENTE
Ahmed	Califa en Mahdia en 1901	*Ruznāma*, 1319/1901, pp. 293,381
"	Gobernador en Bousalem en 1909	*Ruznāma*, 1327/1909-1910, p. 211
"	Gobernador en Zaghouan en 1922	*At-takwīm*, 1341/1922-1923, p. 114
Mohamed	Funcionario en el Ministerio de Justicia en 1901, 1909	*Ruznāma*, 1319/1901-1902, p. 152, y 1327/1909-1910, p. 113
Salah	Intérprete en la Conservación Inmobiliaria (*defter-jana)* en 1925	*At-takwīm*, 1344/1925, p. 228
Bechir	Funcionario en el Ministerio de los Bienes Inalienables (*ŷāmi'at al-alhbās*) en 1922	*Ruznāma*, 1341/1922-1923, pp. 69-70
Khemais	Funcionario en el Ministerio de la Guerra en 1922	*At-takwīm*, 1341/1922-1923, p. 88
Alí	Funcionario en el Ministerio del Trabajo en 1902	*Ruznāma*, 1320/1902-1903, p. 338

61. A. ABDESSALAM, *Sadiki et les sadikiens*, Tunis, Céres Productions, 1975, p. 188 y ss.

En puestos de agentes de ejecución más que directivos, generalmente, estos funcionarios muy raras veces acceden a puestos de responsabilidad, ocupados casi siempre por franceses.

Varios miembros de la familia se consagran a la enseñanza en la prestigiosa universidad religiosa de la Zituna. Entre las dos guerras mundiales, se encuentran allí dos enseñantes: Belhassen y Mohamed[62].

La familia contaba también con varios notarios (*'udūl*)[63].

Pero el miembro más distinguido de la familia Lakhoua, en el siglo XX, ha sido sin duda el famoso Primer Ministro (*al-wazīr al-akbar*) Hedi Lakhoua. Éste siguió una brillante carrera administrativa, coronada por el acceso al puesto de Primer Ministro, de 1932 a 1942[64], después de haber ocupado el puesto de Ministro del Cálamo (*wazīr al-kalam*, Ministre de la Plume), en los años treinta. Este último puesto le permitía ya asumir el ínterin del Primer Ministro, en caso de ausencia de éste, de leer los discursos del Bey en ciertas circunstancias, etcétera[65].

Durante el período en el que estuvo en el Gobierno de la Regencia de Túnez, bajo el Protectorado francés, Hedi Lakhoua tuvo que afrontar dos acontecimientos importantes en la historia de Tunicia entre las dos guerras mundiales.

El primero fue la celebración del Congreso Eucarístico Internacional, en Cartago, el mes de mayo de 1930. Este Congreso Eucarístico fue sentido como una ofensa de Francia contra el Islam y contra los tunecinos. Hedi Lakhoua, como Ministro del Cálamo, recibió las llamadas a la protesta, en forma de peticiones firmadas que provenían de los nacionalistas tunecinos[66].

El segundo se relacionaba con la *fatwa* (consulta jurídica religiosa) emitida por el tribunal religioso de la Charaa (*šarī'a*) para legitimar la inhumación de los tunecinos que habían tomado la nacionalidad francesa ("naturalisés français"), en los cementerios musulmanes.

Hedi Lakhoua, como Primer Ministro, estuvo implicado en la elaboración de este procedimiento jurídico y de este acto político-religioso[67].

Este asunto provocó un descontento popular, seguido de incidentes y de manifestaciones en todo el país. La finalidad de estos actos era evidente-

62. Información oral de Mongi Neifar, investigador en el Instituto Nacional del Patrimonio, del Ministerio de Cultura tunecino.

63. M.A. BEN ACHOUR, *Catégories*..., p. 172.

64. Ídem, «Les Aylat...», p. 130, y *Catégories*..., p. 173.

65. A. MAHJOUBI, *Les origines du mouvement national en Tunisie 1904-1934*, Tunis, Faculté de Lettres, 1982, p. 471; A. KASSAB, *Histoire*..., p. 281.

66. A. MAHJOUBI, *Les origines*..., p. 471.

67. *Ibídem*, p. 489.

mente el oponerse al entierro en los cementerios musulmanes de tunecinos "naturalizados" franceses[68].

A pesar de estos dos episodios poco gloriosos en su carrera administrativa y política, Hedi Lakhoua fue objeto, entre otros, de un panegírico en verso escrito por el gran erudito tunecino Mohamed Mokdad El Wartalani. Esta obra fue escrita en 1932, con ocasión de la descripción de la gran mezquita de Testour, probablemente después de su restauración. El autor hace un remedo de la *muwaššaha* de Ibn Sahl de Sevilla[69].

Antes de ser nombrado Ministro del Cálamo, Hedi Lakhoua había ocupado cargos administrativos importantes como primer intérprete en el Consejo Municipal de la capital (*al-maŷlis al-baladī*), en 1902[70] y probablemente hasta 1909[71] y más aún. Pasó después al Ministerio del Cálamo, donde se le encuentra como funcionario en el servicio de contabilidad, en 1916[72]. En 1922, es funcionario en el ayuntamiento de la capital (*mašjat al-madīna*)[73].

Por otra parte formó parte de varias asociaciones de carácter cultural y nacionalista. Así se le encuentra en 1897 como miembro de la Association Khaldounienne (*al ŷam 'iyya al-jaldūniyya*) sólo al año de haberse fundado[74]. En 1906, Hedi Lakhoua es miembro de la Asociación de los Antiguos Alumnos del Colegio Sadikí (*Association des Anciens du Collège Sadiki*), fundada en 1905[75].

Sus hijos ocuparon diversas dignidades en la corte del Bey, reforzando así la afición de los miembros de la familia por la carrera administrativa, afición iniciada por su abuelo Mahmoud, que fue secretario en la Sección de Estado o Primer Ministro, y por su tío Ahmad, que fue intérprete y luego alcaide (*qā'id*) o gobernador[76].

FORTUNA INMOBILIARIA DE LA FAMILIA

Como ya se ha visto, la familia Lakhoua disponía de una fortuna inmobiliaria considerable, adquirida esencialmente gracias al comercio de los bo-

68. *Ibídem*, p. 497.

69. A. HAMROUNI, *Testour. Histoire et récits de voyage*, Túnez, Mediacom, 1995, p. 35.

70. *Ruznāma*, 1902-1903/1320, p. 299.

71. *Ruznāma*, 1909-1910/1327, p. 162.

72. *Ruznāma*, 1916-1917/1335, p. 137.

73. *Ruznāma*, 1922/1341, p. 68.

74. Ver M. SAYADI, *Al jamiyya al khalduniyya* 1896-1958, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1974, p. 50.

75. Ver *Ruznāma*, 1906-1907/1324, p. 354.

76. M.A. BEN ACHOUR, «Les Aylat...», p. 130.

netes[77]. Importaba diversos artículos de calidad (tejidos, especies, maderas, perfumes apreciados en Túnez...)[78]. Esta fortuna le había permitido poseer muchas propiedades inmobiliarias constituidas por tierras cerealícolas (*henchires*), olivares y vergeles en zonas cercanas a Túnez capital (Ariana, Mornag, Zaghouan...)[79]. Esta fortuna le había permitido poseer también amplias mansiones en los principales barrios de la Medina de Túnez (calle de los Andalusíes, calle Sidi Surdu[80], calle del Pachá...) y especialmente en el palacio de Dar Lakhoua, en la calle de los Andalusíes (*nahj Al-Andalus*)[81].

Como casi todas las mansiones burguesas de la Medina de Túnez, esta "*dâr*" se distingue por una gran puerta claveteada, bajo un pasadizo abovedado (*sabāt*), con un vestíbulo (*saqīfa*), un patio con cielo abierto, pozo, cisterna y un estanque. Esta casa da a la calle gracias a unos amplios ventanales, cubiertos con celosías (*mušarabiyya*). Pero las mansiones de esta familia se distinguen particularmente por tener unas buhardillas o depósitos (*majzin*) destinados a guardar las lanas, los bonetes y los talleres familiares.

Esta mansión, en particular, se distingue por una fachada sencilla dominada por una bellísima puerta claveteada, con aldabas. Esta puerta da acceso a un vestíbulo (s*aqīfa*) cubierto, con losas calcáreas y con bóvedas de ladrillo visto, paredes con bonitos azulejos policromados y con frisos de arcos de estucos cincelados (*naqša hadīda*), de estilo andalusí. El piso superior tiene un salón que da al mismo tiempo al patio y al exterior. Tiene también varias habitaciones, que se utilizaban antes para talleres familiares.

Junto a esta casa y en la misma fachada se encuentra una segunda que se distingue por tener cinco vestíbulos (*saqā'if*) y un patio con otro patio pequeño adjunto, con linterna central, con habitaciones para los huéspedes.

La tercera y cuarta "Casa Lakhoua" (*dār al-ijwa*) se encuentran situadas en la mitad de la calle de los Andalusíes (*nahŷ al-andalus, "rue des Andalous"*). Las dos casas obtienen luz por el intervalo que separa a dos pasadizos abovedados. Dos puertas con arcos, de madera claveteada, decoran la fachada.

77. *Ibídem.*

78. Ver M.A. BEN AHOUR, *Catégories*..., p. 293.

79. *Ibídem*, p. 262.

80. Sobre este personaje morisco, de apellido hispano ("el Señor Alí El Sordo Jalaf ad-Dūn", italianizado "Calafatino"), ver documentación en M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes...», pp. 247-327 (especialmente pp. 269 y 298-299), traducido al francés en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit*., pp. 150-188, con fotografía de su tumba, p. 187, conservada en la casa n.º 16 de la calle. La documentación abarca desde 1654 a 1659, en que el rico comerciante tunecino era representante del gobernador genovés de Tabarca para el rescate de esclavos (él mismo había sido apresado por un francés, en 1653, en uno de sus viajes comerciales, entre Túnez y Liorna -Livorno-).

81. Ver descripción en J. REVAULT, *Palais*..., especialmente t. II, p. 150, sobre la Dār Lakhoua de la calle Sidi Es-Sourdou, texto reproducido en M. de EPALZA y R. PETIT, *op. cit*., p. 302.

Una da acceso al piso de los huéspedes y la otra permite la entrada a la cuarta mansión. Una tienda situada frente a la entrada servía como depósito de jarras de aceite y otras provisiones que se traían de las propiedades agrícolas de los Lakhoua situadas en la región de Ariana, Mornag y Zaghouan.

El piso de los huéspedes está construido alrededor de un patio con suelo de mármol, adornado con una cornisa de madera pintada sobre columnas y con paneles de azulejos. Permite el acceso a tres hermosas salas de recepción ricamente amuebladas. Las paredes están cubiertas con azulejos y con paneles de estuco labrado.

La cuarta casa tiene casi la misma planta y lleva la misma decoración. La "Casa Lakhoua" de la calle Sidi Surdu tiene una fachada que se distingue por una gran puerta claveteada, en un arco de piedra esculpida con motivos geométricos y florales y debajo de una triple ventana saliente con reja de hierro forjado y celosía de madera pintada (*barmakli*), que forma una mucharabía. Esta puerta permite el acceso a un vestíbulo (*driba*) recubierto con bóvedas de ladrillos en forma de espinas, con un banco de pared, de madera (*dukkāna*), reservado para acoger a los visitantes. A ese vestíbulo dan unas puertas que van al piso superior, a los almacenes (*majzin*) que se utilizan para conservar las lanas destinadas a la confección de las chechías y al jardín (*jnina*).

Por este vestíbulo se accede a un patio a cielo abierto, dominado por dos pórticos simétricos adornados con un arco, con columnas, con capiteles con voluta y media luna, con decoración de estuco y de paneles de cerámica y con una cornisa de tejas. Este patio se abre a cuatro habitaciones con triple alcoba, ricamente adornadas, y a una cisterna y una cocina dotada de un pozo, de un baño (*hammam*) y con una habitación para las provisiones (*bayt al-mūna*). El piso superior está dominado por un patio cubierto por un lucernario iluminado por ventanas que dan a dos hermosas salas de recepción.

Esta casa está pegando, en su parte exterior, a una mezquita.

CONCLUSIÓN

Los Lakhoua se integran perfectamente en Túnez, por su origen social, por pertenecer a la «comunidad andalusí», por su competencia y éxito en la profesión de mercaderes de bonetes y por el papel que desempeñan en la economía del país y en la sociedad urbana de la capital. Consiguen ocupar un puesto importante en esa sociedad, imponerse en la ciudad de Túnez y beneficiarse, por tanto, de un gran prestigio. El hecho de que los Lakhoua pertenezcan a la "comunidad andalusí y al grupo socio-profesional de los chauachis se refleja en las alianzas matrimoniales entre familias de esa "comunidad", de ese grupo socio-profesional o de los notables del mundo de los zocos en general, los ambientes del poder político (*majzin*), de la ciencia y

la cultura religiosa (*'ilm*) o de la devoción de cofradías (*zāwiya*). Estas alianzas hacen aún más sólida una integración en la sociedad receptora, con un profundo enraizamiento y múltiples formas de promoción social. Para estos andalusíes, la endogamia socio-profesional y la monogamia son generales, mientras que la endogamia biológica es muy reducida.

***

APÉNDICE DOCUMENTAL[82]

Este texto del político y escritor español Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), «Informe sobre un proyecto de fabricación de gorros tunecinos», va dirigido al Conde de Lerena, D. Pedro López de Lerena, Secretario de Estado [Ministro] de Hacienda (1734-1792)[83]. Sitúa la evolución de esta artesanía pre-industrial, la de la chechía o "gorro tunecino", antes y después de la expulsión de los moriscos[84]. Es un texto complementario de la investigación que acabamos de presentar.

---

82. Texto sacado de la edición de la Biblioteca de Autores Españoles, *Obras publicadas e inéditas de Don Gaspar Melchor de Jovellanos, colección hecha e ilustrada por Don Cándido Nocedal*, Madrid, Ediciones Atlas, 1952, t. II, pp. 64-66. Agradezco a la profesora Dra. Mercedes Sánchez, de la Universidad de Oviedo, el que me haya proporcionado copia del texto, por mediación del Dr. Míkel de Epalza, de la Universidad de Alicante, ejemplo de cooperación investigadora para hacer adelantar nuestro conocimiento sobre este campo de actividades de los moriscos y sus descendientes después de la expulsión de España y su instalación en Tunicia.

83. El texto fue remitido el 14 de junio de 1787 con la siguiente carta:

"Excelentísimo señor.- Muy señor mío: Dirijo a vuecencia el informe que se sirve pedirme por su papel del 13 del pasado, no habiéndolo despachado antes por esperar más noticias de Cataluña, que al cabo no han venido, como deseaba.

No me atrevo a indicar el cuánto de los auxilios que se pueden señalar a este fabricante. En este punto es aventurado todo cálculo que no se haga con un perfecto conocimiento del pormenor de estas manufacturas y fondos necesarios para ellos, y este conocimiento me falta del todo.

Por esto creo que será lo mejor informarse del cónsul de Marsella, puesto que en Cataluña esta manufactura es un accesorio de otras, y en Mallorca corren las operaciones por muchas y muy diversas manos.

Yo celebraré haber llenado los deseos de vuecencia; el mío es que me continúe sus órdenes mientras ruego a Nuestro Señor etc." (*ibídem*, p. 66, nota 1).

Sobre el escritor y economista Conde de Lerena [no Marqués, como creen algunos], que llegó a ser de hecho Secretario de Estado, cuando empezaba la decadencia del Conde de Floridablanca, ver Fabrice ABBAD y Didier OZANAM, *Les intendants espagnols da XVIlle siécle*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 119-120, y Carlos de Amor, *Quién es quién en la nobleza española?*, Barcelona, Arce, 1985, p. 214. Político conservador, fue muy criticado por Jovellanos.

84. Este texto de Jovellanos llamó la atención del hispanista francés Robert RICARD, que lo presentó con algunas informaciones nuevas sobre el tema, en «L'Espagne et la fabrication des "bonnets tunisiens". À propos d'un texte du XVIII siècle», *Revue Africaine*, Argel, tomo C, 1956, pp. 123-132.

El texto parte de un hecho anecdótico: el ofrecimiento de un artesano francés al gobierno español. Es artesano fabricante de "bonetes tunecinos", producto equivalente en la época a la boina española, birrete toledano, llamado aún hoy en día en francés *béret basque* ("gorra vasca"). Consultado sobre el proyecto del francés, Jovellanos hace gala de erudición histórica y de afán de progreso socio-económico para la sociedad española, recomendando el proyecto, pero con medidas realistas, económica y administrativamente[85].

"La proposición que con fecha 7 de marzo dirigió a vuecencia Juan Bertran, fabricante de bonetes o gorros tunecinos en Marsella, y que de orden de su majestad remite vuecencia a mi informe con su papel de 13 de abril anterior, se reduce a implorar de la generosidad de vuecencia los auxilios necesarios para establecer en España la misma manufactura.

Expone a este fin Bertran, que restablecida la paz con los berberiscos, puede pensar España en restaurar su antiguo comercio de bonetes; que el único vecino que puede competirle, la Francia, necesita para esta industria de nuestras lanas; que la falta o carencia de ellas obliga a los artistas franceses a viciar la materia de sus bonetes; que éstos sólo logran salida y despacho, porque la única fábrica de Túnez no puede abastecer las varias escalas de Levante, donde se consumen; que establecida esta industria en España, no podrá la de Francia sufrir su concurrencia ni conservarse; y que de aquí resultará la ruina de aquellas fábricas y la transmigración de sus obreros a las nuestras.

Ofrece en consecuencia Bertran al Ministerio de vuecencia los conocimientos adquiridos en los años de trabajo que tuvo en la fábrica de bonetes de Marsella, perteneciente a Juan Francisco Rozan; se manifiesta pronto a pasar a España con el objeto indicado; dice que su familia se compone de mujer, madre, una hermana, y otras cinco o seis personas; asegura que si tuviese fondos, sólo pretendería de vuecencia un permiso para establecerse acá; pero por falta de ellos los espera de su generosidad, y concluye sin poner condiciones ni pedir señaladamente cosa alguna.

El objeto de esta proposición merece la atención de vuecencia, pues aunque el uso de los gorros tunecinos se haya disminuido considerablemente, no hay duda que se puede hacer todavía un gran consumo de este género.

Fue esta manufactura muy celebrada entre nosotros por todo el siglo XVI; y lo era todavía en los principios del pasado, aunque ya entonces empezaba a lamentar su decadencia Damián de Olivares en sus escritos.

Había fábricas de bonetes en Sevilla, Córdoba, Granada, Valencia, Barcelona y Toledo, como prueban sus antiguas ordenanzas gremiales, siendo la de esta ciudad la más considerable de todas.

Si es cierto lo que asegura Francisco Martínez de la Mata en uno de sus discursos políticos, citado en el cuarto apéndice a la *Educación popular*, había por los años de 1624 en Toledo doscientos maestros boneteros, los cuales trabajaban cada uno dos cajones por semana; cada cajón contenía cuarenta docenas; por consiguiente trabajaban al año diez y nueve mil doscientos cajones; esto es, setecientas sesenta y ocho mil docenas.

85. Hemos modernizado la ortografía, sobre la del siglo XVIII de Jovellanos, ya puesta al día a fines del XIX, por el editor del texto, el escritor y político Cándido Nocedal (1821-1885), particularmente en lo que se refiere a la acentuación.

Los bonetes tenían por aquellos tiempos, pero particularmente en el siglo XVI, gran consumo dentro de España, por ser entonces el cubierto ordinario de la gente del pueblo en todas nuestras provincias; pero su mayor consumo se hacía fuera del reino, en África y todo el Levante, donde los bonetes españoles tenían la primera estimación sobre los de Milán y Génova.

Varias causas concurrieron después a la decadencia de esta manufactura: primera, la carestía de los jornales, resultado del enorme aumento de dinero que atrajo a nuestra circulación el comercio de América, por lo cual ya a la mitad del siglo XVI sentían nuestras manufacturas la concurrencia con las extranjeras, como se infiere de una petición hecha a Carlos V por los procuradores de las Cortes de 1545; segunda, la expulsión de los moriscos verificada en 1610, en que salieron de España cerca de un millón de individuos, que eran por la mayor parte fabricantes y consumidores de esta manufactura; tercera, el uso de los sombreros, que se empezó a hacer general coetáneamente a esta época, siendo antes peculiar a la gente de distinción, que sólo los usaba para defenderse del sol, yendo de camino, y habiéndose usado después como cubierto común y ordinario desde la mitad del siglo XVII; cuarta, la interrupción de nuestro comercio de Levante por el corso de los berberiscos, que llegó al mayor extremo de insolencia por aquellos mismos tiempos, en que nosotros carecíamos ya de comercio activo y de marina mercantil, y aun de marineros para surtirlos, y de escuadras para protegerlos.

Estas causas acabaron enteramente con todas nuestras fábricas de bonetes, no subsistiendo en el día ninguna de las que en lo antiguo tuvieron tanto nombre.

Sin embargo, no es desconocida esta manufactura en España, pues se fabrican todavía bonetes o gorros tunecinos en Puigcerdá y Olot en Cataluña, sin que haya sido posible averiguar qué cantidad se trabajan.

Fabrícanse también en Mallorca, donde hacen estos bonetes a la aguja las mujeres del país, y acaban las demás operaciones hasta perfeccionarlos los individuos del gremio de boneteros, que se compone en Palma de veinte y cuatro maestros con catorce tiendas, como se ve en un estado de la industria de aquella isla, trabajado por su Sociedad patriótica, y publicado entre sus Memorias en 1784, al folio 251.

No sé que en otra alguna parte de España se fabrique esta manufactura, pues aunque en varias provincias del Norte se trabajaban gorros de varios gruesos, son por lo común de hilo o de algodón y no pertenecen al ramo de que hablamos.

El consumo de bonetes en España puede ser todavía considerable, pues los usan nuestros marineros, pescadores y gentes de mar, no sólo en las costas de Levante, sino también en las del Norte y Mediodía; y fuera de España se usan asimismo entre la gente de mar, particularmente en los puertos de África y Levante.

La lana, única materia de los bonetes o gorros tunecinos, la grana y añil, únicos ingredientes de su tinte, pues sólo se usan encarnados y azules, en una palabra, todo cuanto es necesario para la materia y forma de esta manufactura, abunda entre nosotros, son géneros propios nuestros o de nuestras colonias, y lo son exclusivamente.

No puede, pues, dudarse que será de gran importancia multiplicar estas fábricas en España, y lo será tanto más, cuanto es una manufactura vasta, fácil de aprender y ejecutar, en que pueden ocuparse mujeres, niños y otra porción de individuos que se vician en la ociosidad, y suelen perecer por falta de trabajo.

Acaso convendría establecer esta fábrica con preferencia en nuestra costa del Norte, ya para no perjudicar a las que hay hacia Levante, ya para surtir más cerca la marinería de aquella costa, ya para aprovechar la baratura de alimentos y jornales que hay en aquellas provincias, y ya, en fin, para dificultar el contrabando que pudiera hacerse con los bonetes de Túnez y Marsella. Galicia, Asturias y las montañas de Santander serían, a mi ver, las

provincias más a propósito para situar esta industria. Como quiera que sea, resulta de lo dicho que si Bertran fuera capaz de cumplir lo que ofrece, se le debe juzgar acreedor a los auxilios que solicita del Gobierno.

Pero en la distribución de estos auxilios es necesario proceder con gran precaución y economía, no sea que el Gobierno desperdicie en este establecimiento, como en otros, gruesas cantidades, sin recoger el fruto deseado.

Y yo no opinaré jamás por la concesión de sueldos o salarios a estos artistas, pues sucede muy frecuentemente que en teniéndolos, cuidan más de disfrutarlos que de merecerlos. Tampoco por la oferta anticipada de pensiones y premios; porque al cabo se hace muy difícil negárselos, aun cuando no los merezcan, dándose muchas veces a la importunidad o a la compasión lo que no se debe a la justicia.

El mejor medio a mi juicio es dar generosamente auxilios para los nuevos establecimientos, franqueando anticipadamente los caudales necesarios para ellos, con la sola obligación de restituir el todo o parte, después de haberlos disfrutado y enriquecídose con ellos.

Este medio suele tener el inconveniente de que los artistas aventureros no hallen quien les fíe o abone, y sin otra precaución, suele ser con ellos muy arriesgada la generosidad.

Pero a este inconveniente se puede ocurrir de dos maneras, a saber, tomando conocimiento anticipado del sujeto que se protege, para que a lo menos responda por él la experiencia de su conducta, y dándole principalmente los auxilios en especie, para que no los pueda malbaratar, sino ponerlos a logro.

Procediendo sobre estos principios, me parece que a la proposición de Juan Bertran se puede resolver lo siguiente:

1.º Que se indague por medio del cónsul de su majestad en Marsella quién es Bertran, si tiene los conocimientos, práctica y buen propósito que indica, y si en él concurren calidades que prometan el buen cumplimiento de lo que ofrece.

2.º En caso de tenerlas, se le prometerá una decente ayuda de costa para venir a España y trasladar a ella su familia; debiendo hacer este viaje a su riesgo, sin que el Gobierno se comprometa en manera alguna a facilitarle la salida, a cuyo fin nada se le anticipará ni dará hasta después de haber llegado.

3.º Que se ha de establecer la manufactura de bonetes en la provincia y pueblo que el Gobierno le señalare, no quedando a su arbitrio esta elección en manera alguna.

4.º Que para establecer dicha manufactura se le darán, bajo de seguro abono, y por costo y costas, todas la máquinas, instrumentos, materias e ingredientes necesarios para el cardado, hilado, tejido, perchado, tinte, forma y prensa de los bonetes, gorros, medias abatanadas y demás géneros de su arte, como también el caudal que pareciere necesario para mantenerse en el primer año; todo bajo la obligación de restituirlo en la forma que después se dirá.

5.º Que por cada telar que pusiere corriente y trabajare por espacio de un año a lo menos, se le abonará una cantidad determinada, la cual se irá rebajando del capital que importaren los auxilios que se le hubiesen anticipado, reduciendo a menos por este medio la obligación de restituirla.

6.º Que por cada oficial español que diere completamente enseñado en todas las operaciones de su arte, a satisfacción del Gobierno, y de tal forma que sea capaz de establecer por sí y dirigir la misma manufactura, le abonará otra cantidad determinada.

7.º Que se concederán a su fábrica todas la gracias y franquicias que logran las demás fábricas de lana del reino, y particularmente las de bonetes y medias de Cataluña.

8.º Que sin embargo de deberse entender prohibida la entrada de bonetes o gorros extranjeros en el reino, como comprendidos bajo el nombre de cosas hechas, de que habla la ley 52, título XVIII, libro 6º, de la Recopilación, se hará además particular declaración prohibiendo en forma específica la introducción de dichos géneros en nuestros puertos.

9.º Que para el pago del resto de la cantidad que importare el principal de los auxilios anticipados, después de hechas las rebajas correspondientes, se le dará el plazo de seis años, dentro de los cuales deberá verificar su retribución sin remisión alguna.

10.º Que si el éxito de esta empresa fuese favorable, y tal que el Gobierno experimente una considerable y cierta utilidad, se le conceda un premio proporcionado al tamaño del servicio que hubiese hecho, sin que pueda exigir que anticipadamente se le señale cantidad ni recompensa alguna determinada; debiendo esperar de la generosidad del Gobierno que, si desempeñase sus promesas, no dejará defraudadas sus justas esperanzas.

11.º Que el señalamiento de la cantidad que se haya de ofrecer a Bertran, tanto por el viaje, manutención del primer año, como por la enseñanza de oficiales, se haga después de oído el cónsul de Marsella, el cual, teniendo consideración a la habilidad y prendas del sujeto, a los fondos necesarios para conducir esta manufactura, y a la utilidad que puede producir anualmente cada telar, propondrá al Gobierno las que le parecieren convenientes, distribuyéndolas de tal modo que en el citado plazo de seis años pueda Bertran con su aplicación y trabajo enjugar la mayor parte de los auxilios recibidos, y hacerse acreedor al residuo, que en el caso de buen cumplimiento, se le puede abonar por vía de única recompensa.

12.º Que este establecimiento se ponga a su tiempo bajo la inspección de la Junta de Comercio y Moneda, a quien se encargue por su majestad la vigilancia sobre la conducta de Bertran, la ejecución de sus promesas, y la observancia de las condiciones con que se aceptare.

Vuecencia resolverá lo que fuere de su mayor agrado.-Madrid, 14 de junio de 1787.

RESUMEN

La familia tunecina Lakhoua, de origen morisco, procede de emigrantes del siglo XVII pero también de emigrantes de Granada del siglo XVIII. Desde el XVII se distinguen en la artesanía pre-industrial de los bonetes chechía, una de las primeras riquezas de exportación del país, con técnicas y vocabulario de origen hispánico, que les permitió acceder a una categoría social y económica relevante en Túnez y su región. Se estudia la documentación tunecina y la española (Francisco Ximénez, s. XVIII) sobre esta familia y la evolución social de la fabricación de la chechía, en los cuatro últimos siglos. En apéndice, reproducción del informe de Jovellanos al ministro Conde de Lerena (1787) sobre la historia y situación española e internacional contemporánea de la fabricación de los "bonetes tunecinos".

ABSTRACT

The Lakhoua famify, Tunisian descendants of Moriscos from Granada of the XVII-XVIII century and their activities in the industry of the 'Chechfa' caps. The

Tunisian family Lakhoua, of Morisco origin, comes from emigrants of the XVII century but also from others of Granada of the XVIII. From the XVII century they were distinguished for the pre-industrial craft of the 'chechía' caps. This was one of the first profitable resources exported by the country. The use of techniques and vocabulary of Hispanic origin raised them to an excellent social and economic category in Tunisia and its region. The Tunisian and Spanish documenta (Francisco Ximénez, s. XVIII) on this family and the social evolution of the production of the 'chechía' in the last four centuries are studied. In the Appendix, the report of Jovellanos to the Minister 'Conde de Lerena' (1787) on the history and the Spanish and international situation contemporaneous with the production of the 'Tunisian caps' is reproduced.

SOLIDARIDAD Y SIGNOS DE IDENTIDAD DE LA POBLACIÓN MORISCA DE ALMERÍA

Dolores Segura del Pino

El tema de la solidaridad morisca y los signos de identidad propios de esta comunidad, aunque es muy conocido en su aspecto general y está constatado en diversos estudios locales y temáticos, por su propio carácter privado, al desarrollarse dentro del ámbito de las relaciones personales, presenta aún muchos interrogantes: ¿la cohesión de linaje es uniforme en toda la comunidad morisca? ¿La posición social y económica facilita esta cohesión? ¿Las presiones a que están sometidos postergan sus tradiciones y costumbres?

Para llegar a conocer alguna de estas cuestiones vamos a centrarnos en el marco urbano y rural de la ciudad de Almería y su vega, desde la conquista de la ciudad en 1489 hasta la expulsión de los moriscos en 1570. Es, por tanto, un estudio local de la comunidad morisca de Almería.

La principal fuente documental utilizada son los protocolos notariales de la época morisca conservados en el Archivo Histórico Provincial de Almería[1], especialmente los testamentos, cartas de dote, donaciones y otras escrituras en las que se entrevé, unas veces de forma clara y otras de forma sutil, la pervivencia de los vínculos de los moriscos a su comunidad de fe, o sea, al espíritu de la aljama. No obstante, esta documentación es fragmentaria, ya que el primer protocolo conservado es del año 1519 y la mayoría de los protocolos consultables están incompletos; por tanto, esta fuente sólo

* Doctora en Historia Medieval. Instituto de Estudios Almerienses.

1. Con esta finalidad se ha consultado la documentación siguiente: Protocolos de Alonso de Palenzuela: 1519 (Pr. 1); 1520 (Pr. 2); 1524 (Pr. 7, faltan los meses de abril a septiembre); 1525 (Pr. 8, falta de enero a septiembre); 1528 (Pr. 10 y 11, faltan los meses de agosto y septiembre); 1531 (Pr. 13, faltan enero, abril y junio). Protocolos de Pedro Gallego: 1542 (Pr. 38). Diego López de Badajoz: 1544 (Pr. 40, contiene julio y diciembre); 1545 (Pr. 40); 1546 (Pr. 41); 1550 y 1551 (Pr. 44); 1555 (Pr. 48); 1556 (Pr. 49); 1557 (Pr. 50); 1559 (Pr. 51). Cosme de Quevedo: 1561 (Pr. 65, falta diciembre); 1564 (Pr. 69). Gaspar de Gallegos: 1559, 1560, 1561 (Pr. 79); 1565 (Pr. 82). Alonso de Medrano: 1566 (Pr. 85).

permite una aproximación aleatoria. A pesar de todo, la documentación notarial es de una riqueza inmensa y constituye una fuente fundamental para conocer este periodo[2].

Como ya ha observado Bernard Vincent, existen "situaciones extremadamente diversas en el espacio y cambiantes en el tiempo en función de la cohesión de los grupos locales y de la política aplicada por la sociedad dominante"[3].

Almería es una provincia pobre, las comunicaciones son malas y peligrosas por mar y por tierra, realmente está muy lejos de las autoridades granadinas y hasta la laxitud de su clero es motivo de queja en la *Instrucción dada por el arzobispo de Granada, don Gaspar de Avalos, al canónigo Núñez*[4]. Este aislamiento va a suavizar la coexistencia de los cristianos viejos y de los nuevos y va a favorecer la pervivencia cultural y los lazos de solidaridad familiar y de vecindario de los moriscos almerienses.

LA SOCIEDAD URBANA Y RURAL. LAS AGRUPACIONES FAMILIARES

La orden de expulsión de los mudéjares de la ciudad de Almería en 1490 y la primera repoblación provoca que un número considerable de vecinos abandone sus casas y vaya a vivir a la vega y a las alquerías cercanas del valle del río de Almería; sin embargo, son muchos los que siguen viviendo en la ciudad. En el censo de 1561[5] se cuentan alrededor de 300 vecinos moriscos; en el apeo de 1572[6] la cifra oscila en torno a 257 vecinos. Desplazados de sus antiguas viviendas en el núcleo urbano, se concentraron en la parte

2. Basándose en esta misma fuente documental, destacan los estudios sobre los moriscos de Nicolás CABRILLANA CIÉZAR, publicados en diferentes artículos entre los años 1975 y 1978, destacando finalmente su obra *Almería morisca*, Granada, Universidad de Granada, 1982. A este tema ha dedicado también el padre J.A. TAPIA GARRIDO parte de su extensa obra. Entre los estudios más recientes se encuentran los realizados por Bernard VINCENT, concretamente: «50.000 moriscos almerienses», *Coloquio Almería entre Culturas (siglos XIII-XVI)*, ponencia, Almería, I.E.A., 1990, pp. 489-514. Antonio MUÑOZ BUENDIA: «Supervivencia de la población morisca en Almería después de la expulsión de 1570: ejemplo de algunas familias», en *Hespérides*, IX Congreso de Profesores-Investigadores, El Ejido, 1990, pp. 503-536. E. PEZZI: *Los moriscos que no se fueron*, Almería, 1991.

3. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Revista de Occidente, Madrid, 1978, p. XXX; B. VINCENT, «50.000 moriscos almerienses»...

4. A. GALLEGO BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, ed. facsímil, Granada, 1996. Apéndice documental n.º XLIII, pp. 226-234.

5. F. RUIZ MARTÍN, «Movimientos demográficos y económicos en el Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI», *Anuario de Historia Económica y Social*, n.º 1, 1968.

6. A.H.PA., Libro de Apeo y Repartimiento de Almería: S.1.3.

alta de la ciudad[7], conformando dos barrios de proporciones similares situados en la ladera del monte de la Alcazaba y al pie del cerro de San Cristóbal. El primero tenía como eje la calle de la Morería a la que abrían las tiendas y talleres de los oficiales y comerciantes; el segundo desarrollaba su actividad comercial en la Puerta de Pechina y calle del mismo nombre, llamada de Purchena después de la conquista; otro pequeño núcleo compuesto por ocho familias -los Quevedo- se alineaban en la calle de las Cantarerías, inmediata a la Puerta de la Vega, donde tenían sus casas y oficios de Cantareros. En un trazado urbano enmarañado, casas, talleres y tiendas con puertas a distintas calles, pertenecientes a grupos familiares más o menos extensos, se unen por las espaldas y por los laterales, como formando círculos, quedando separado de este modo lo que es el espacio público y el reservado espacio privado de la vida familiar. De tal manera se halla la familia Albarracín, compuesta por la madre y los hermanos Diego, Luis y Francisco; igualmente están juntas las casas de la madre y los hermanos Luis y Lorenzo Cozulí; Diego y Luis Montanos reúnen en la colación de la Iglesia Mayor tres casas y una tienda.

En el medio rural, las agrupaciones en clanes familiares de casas y haciendas que constituían los barrios y pagos de las alquerías en el momento de la conquista, dando nombre a numerosos topónimos -caso de Benahadux, patronímico que aún se cita a fines del siglo XV en la persona de Alí Abenhaduz[8], y otros como la hoya del Baho; las acequias de Çafar y de Moquiça; el barranco y pago del Chilichí, el barranco de Yuça Alfax, de Çaid, del Neçi; y el pago o aldea del Marraque en Rioja, nombre que aún perdura-, tras la expropiación de sus tierras y el repartimiento, pierden entidad al pasar a ser propiedad de los cristianos viejos, pero no así las relaciones familiares y de vecindario, al seguir viviendo agrupados -familia extensa- en alguna de sus haciendas de origen, cuya propiedad originaria intentan reconstruir con trueques y compras. Con esta finalidad, en 1564, Martín Mazmudi, el viejo, hace donación a su hijo, Diego Mazmudi, al tiempo de otorgar la carta de dote a Isabel Alaçaraque, de una casa nueva que tenía en una huerta que había comprado a cristianos viejos por 200 ducados, situada junto a la suya en Benahadux, para que vivan allí[9].

7. No hay datos que confirmen en qué momento se produjo este apartamiento y se constituyó la morería. Esta ya se cita como barrio independiente en el libro del repartimiento; sin embargo, todavía después del terremoto de 1522 hay moriscos que venden sus casas al obispo Villalán para el solar de la nueva catedral. Este cambio en la política de convivencia se ordena en las ciudades de Granada y Baza en 1498 y 1499, y, más tarde, en las *Conclusiones del 7 de diciembre de 1526* se dispone de modo exhaustivo las disposiciones que debían aplicarse en el reino de Granada. A. GALLEGO BURÍN y A. GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos...*, pp. 17, 21, 198-205.

8. C. SEGURA GRAIÑO, *El Libro del Repartimiento de Almería*, Madrid, Universidad Complutense, 1982, ff. 72 y 74, pp. 219 y 223.

9. A. H.P.A., Pr. 69, f. 357.

En este marco urbano y rural en el que, salvo intereses económicos, rara vez se mezclan cristianos viejos y nuevos, el apego a sus tradiciones da vida a la comunidad morisca, la llamada "obstinación" que tanto crispaba a los cristianos viejos.

LAS RELACIONES FAMILIARES

Como era típico en la sociedad nazarí, en Almería también existían grandes desigualdades sociales. El linaje más prestigioso lo representaba la familia Venegas[10], descendiente de los reyes de Granada; su miembro más relevante era don Diego Avis Venegas de Córdoba, llamado en los documentos "el alguacil Abez"; otro patriarca notable era Zulema el Baho, bautizado como don Alonso de Belvis el Babo, primer alguacil mayor de Almería, descendiente de Abdalá Solimán, alfaquí de Almería y secretario del príncipe el Zagal[11], quien entronca con la familia Venegas al contraer matrimonio con una de las hijas de don Pedro de Granada, doña Brianda de Granada Venegas. Otros miembros prestigiosos de este linaje serán Diego López Abenaxar, Lope Benegas Bedavi, antes Abulhagen, Diego López Haçera[12] y don Pedro de Belvis.

Desde fechas más o menos tempranas, todos ellos aceptaron la fe cristiana y mantuvieron una estrecha colaboración con las autoridades castellanas. En pago a sus servicios gozaron del favor de los Reyes Católicos, quienes les concedieron ciertos privilegios: exención de hidalguía[13], cargos públicos en la ciudad y la conservación de gran parte de sus bienes, entre otros. Igualmente muchos de los alguaciles de las alquerías colaboran con los

10. Sobre Yahya al-Nayyar, véase M. ESPINAR MORENO, y J. GRIMA CERVANTES, «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435-1506): su papel en la guerra de Granada», *B.I.E.A*, n.º 7, 1987, pp. 57-83. Sobre la familia Venegas véase, M. LAFUENTE ALCÁNTARA, *Historia de Granada*, vol. III y IV, pp. 223-246 y 142-143 respectivamente; L.P. HARVEY, «Yuse Banegas, un moro noble de Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-Andalus*, XXI/2, 1956, pp. 297-302; M.ªC. CALERO PALACIOS y R. PEINADO SANTAELLA, «Fuentes para el estudio de la nobleza y los señoríos del reino de Granada: el inventario del archivo del Marquesado de Campotejar (1682)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n.º 1, segunda época, Granada, 1987, pp. 239-260.

11. M. LAFUENTE ALCÁNTARA, *Historia de Granada*, vol. IV, p. 75.

12. Ver «Memorial de don Francisco Nuñez Muley», en M. GARCÍA ARENAL, *Los moriscos*, Editora Nacional, Madrid, 1975, pp. 47-56.

13. A. GAMIR SANDOVAL, «Las fardas para la costa granadina. (Siglo XVI). Carlos V (1500-1558)», en *Homenaje de la Universidad de Granada*, Granada, 1958, pp. 293-330; «Las fortificaciones de la costa sur-oriental del Reino de Granada», en *Revista de Historia Militar*, 1962, n.º 10, pp. 34-36. M.A. LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, segunda edición, Granada, 1993, p. 604.

nuevos dirigentes, entre estos, Alonso de Vargas el Marchaní, alguacil del río y más tarde alguacil de Pechina[14]; Hamete Alhaje o Alhax, ahora Diego de Vargas Alhax, alguacil de Benahadux[15]. Sin embargo, también conservaron los signos de identidad que caracterizaban la estructura de parentesco de la familias moriscas.

LA ENDOGAMIA

La endogamia, como práctica para mantener su identidad islámica, se repite entre ellos a lo largo de toda la época morisca. Lope Benegas el Vedavi estaba casado con Violante Abenaxer; su hija Violante se unirá a Hernando López Haçera y su hijo, Lope Benegas, el mozo, a Inés Venegas, hermana de don Alonso Venegas de Granada[16]. Los hijos del Baho, por su parte, siguen la misma línea en sus matrimonios: doña Brianda de Belvis Granada Venegas casa con don Diego Aviz de Córdoba; su hijo, Francisco de Belvis el Baho se desposa con Violante de Belvis. De esta manera, la endogamia entre los Venegas, Belvis, Belvis el Baho y Haçera se repite a lo largo del siglo XVI.

Esta misma práctica se observa en los linajes más prestigiosos que poblaban las alquerías del río de Almería. Los alguaciles de Tabernas Alí y Adul Guahid Abudi, ahora Diego y Francisco López de Ayala Abudi[17], casan con otros linajes ilustres de la zona; así Diego López Abudí era cuñado de Mahomad Abendeud, geliz, ahora llamado Pedro López; su hijo, Íñigo López Aix, es nombrado alguacil de Rioja con 3.000 maravedíes de juro vitalicio[18]; otro miembro de esta familia, García López de Ayala, también alguacil, se casa con Isabel Lodrulí, hija de Diego el Odrule o Lodrulí, otro de los linajes principales de Rioja. Igual ocurre en Alhadra con los Alhodrí, Xarquí y Xergalí, los Vargas Alhax de Benahadux y otros linajes locales. Siempre se casan entre sí, bien con miembros de la misma familia o muy cercanos en sus relaciones.

En los testamentos también es frecuente que marido y mujer tengan el mismo apellido: Martín Xunaymar y Axa, después María Xunaymar, Diego Alhodrí y Juana Alhodrí.

14. M.A. LADERO QUESADA, *op. cit*., documento n.º 82, p. 487.

15. *Ibídem*, véase la Merced al alguacil de Benahadux, documento n.º 117, p. 533.

16. A.H.P.A., Pr. 40, f. 214; Pr. 13:14, febrero, 1531, testamento de doña Violante Abenaxer.

17. A. de la Alhambra, leg. 49-28, f. 2. Citado también por M.A. LADERO QUESADA, *op. cit*., mercedes a los alguaciles de Tabernas en los documentos n.º 115 y 116, pp. 529 y 530.

18. *Ibídem*, p. 600.

LA ORGANIZACIÓN PATRIARCAL

La organización patriarcal es otro de los signos de identidad de los linajes moriscos[19], pero es sobre todo, según M. de Epalza, "la autoridad patriarcal, al interior de las familias, la que más influencia tiene para la defensa del grupo y de sus tradiciones"[20].

Al igual que en otros lugares, la familia morisca estaba compuesta básicamente por los padres y los hijos, pero son muchos los casos en los que la familia nuclear tenía a su cargo a los ancianos, a los nietos huérfanos, a algún sobrino, a hermanos o a hijos de un primer matrimonio, dada la frecuencia de segundas nupcias; además, aunque estaba prohibido desde 1526 que tuvieran esclavos, ni otros mozos de servicio, ni criar niños expósitos menores de 15 años, no siempre se cumple esta norma. Las principales familias de Almería debieron de conservar sus esclavos, pues doña Violante Abenaxer, en su testamento otorgado en 1531, da la libertad a Lucrecia, su esclava negra; igual hace Juana Díaz de Abogalib, viuda de Juan Pérez de Çamudio, jurado de la ciudad, y en 1542 libera a su esclava Francisca[21]. En cuanto a los niños, también hay constancia tanto de su crianza como de su aprendizaje en los diversos oficios. En noviembre de 1542, Francisco Alcoçer, padre de huérfanos, entrega a una niña de tres años llamada María, hija de Isabel de Baza, cristiana nueva, a Francisco el Mormaní, especiero, y su mujer Beatriz, para que la críen y les sirva por tiempo de 20 años[22]; María el Gazil, huérfana, entra a servir con Francisco el Motandid[23]; Álvaro de Quevedo, cantarero, cría a Isabel Zumayque, huérfana de Pechina, hasta que la casa con Pedro Hernández, dándole 50 ducados o su valor en ajuar y unas casas junto a la suya para que viva[24]; Hernando el Malah pone de aprendiz a su hijo Luis de 11 años con Francisco Alaxar Montanos, esterero[25]; Marcos de Malpartida, curador de Luis Valdés, huérfano de 7 a 8 años "*porque mi padre se fue a Berbería y a mi madre la mataron los moros*", lo pone de aprendiz con García Daguan, cantarero, para que lo sirva y aprenda su oficio[26]. Es evidente que el apartamiento de los niños moriscos de sus familias o entorno social para doctrinarlos no se cumple con rigor en Almería.

19. J. CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1976, p. 118 y ss.

20. Míkel de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, p. 93.

21. A.H.PA., Pr. 13, 14-II-1531 y Pr. 38, 5-IX-1542, respectivamente.

22. A.H.PA., Pr. 38.

23. A. H.P.A., Pr.51, f. 91 v.

24. A.H.PA., Pr. 79, 29-IX-1560.

25. A.H.PA., Pr. 64, f. 277.

26. A.H.PA., Pr. Pr. 69, f. 589.

La autoridad patriarcal dirigía la vida del grupo familiar; de tal manera, casaba a los hijos y demás parentela, velaba por la integridad del linaje y disponía el reparto de la herencia. Los hijos estaban obligados a obedecer y honrar a sus mayores, tal y como dice Martín el Mozmudí en su testamento: "*Me han servido con aquella fidelidad que hijos virtuosos están obligados a su serviçio"*[27]. Cualquier transgresión a la voluntad paterna se penaba con el apartamiento de la familia; con esta finalidad Hernando Alazcar y María el Ramí, vecinos de Santa Fe, otorgan testamento en enero de 1550, saltándose todas las mandas religiosas y otras disposiciones, con el único objetivo de desheredar a su hijo Francisco *"porque el suso dicho nos ha sido muy desobediente e porque se casó con Lucrecia Moxacarí, vecina de Huechen, la qual esta cargada de hijos"*[28].

El celo familiar de la organización patriarcal islámica se refuerza en los momentos difíciles de la sublevación. Un caso significativo es el de Alonso Ortega el Najar, vecino de Vera, quien, en 1569, paga 52 ducados a Juan Ortiz para rescatar de la esclavitud a María, joven de 17 años, natural de Bentarique, porque *"es pariente de los parientes del dicho Alonso el Najar y doña Luisa, su mujer*[29].

El reparto de los bienes, según el Derecho musulmán, tenía un carácter igualitario entre los hijos y seguía el orden de los parientes según la línea paterna. En Almería, las donaciones en vida y la herencia parecen ser las formas más extendidas de transmisión de la propiedad, pues la misma dote, en la mayoría de los casos, se considera como adelanto de la herencia. De 26 testamentos recogidos: 6 testadores no tienen hijos y 3 sólo tienen un hijo o un heredero forzoso, 9 reparten sus bienes por igual entre sus herederos y 8 disponen que el tercio de mejora y el quinto de libre disposición, además de la legítima, sean para el hijo o nieto varón primogénito; en esta mejora se suele incluir la casa o hacienda principal donde vive el patriarca.

En algunos casos, dado el grave endeudamiento y el sistema de préstamos al consumo vigente en toda la sociedad almeriense del siglo XVI, esta mejora puede entenderse como una cesión a cambio de cierta ayuda prestada que incluye el crédito y el préstamo. Este es el caso de Juana Díaz de Abogalib, quien declara ciertas ventas de tierras y de la casa en la ciudad donde vive, por favores que su hijo, Juan Pérez de Çamudio el Mozo, le hizo de ciertos pagos, teniendo sus padres necesidad; en otros casos, es simplemente una donación: así Lope Venegas el Bedaví y Violante Abenaxer hacen escritura de donación y de testamento, respectivamente, el mismo día, donando a su hijo Antón Lope Venegas Bedaví el tercio y el quinto de sus bie-

27. A.H.PA., Pr. 82, f. 259.

28. A.H.PA., Pr. 44.

29. A.H.PA., Pr. 1848, f. 18.

nes, porque se lo habían prometido al tiempo de casar con Isabel Venegas[30]. Esta práctica, que en todos los casos se trata de familias que viven en el ámbito rural o son propietarias de tierras, tiene como finalidad evitar en cierta manera la disgregación de la propiedad familiar y reforzar la autoridad del próximo patriarca, del mismo modo que los Belvis y los Venegas instituyen mayorazgos para mantener unido el patrimonio familiar.

La donación parece estar bastante extendida entre la población morisca y, especialmente, ligada a la condición de la mujer anciana en el ámbito familiar y social, quien sustituye con sus legados y donaciones las escrituras testamentarias.

En unos casos, la donación consiste en un simple reparto de los bienes[31], pero, generalmente, la donación es una gratificación o mejora a cambio de los servicios prestados ante las dolencias de la vejez y en el mantenimiento del patrimonio familiar del que la mujer es usufructuaria. Así, Isabel Cozaydas, viuda de Francisco Marín, dona a su hijo García Marín la hacienda donde vive en Pechina y la mitad de los frutos que produzca a cambio de que le pague la alcabala y un censo corrido cada año de 10 ducados de principal que tiene cargados[32]; Isabel Auchala, viuda de Diego de Valencia, dona todas sus heredades en Mondújar a sus hijastros Martín, Alonso y Luis de Valencia, y a su sobrino Fernando Macmin, reservándose también el usufructo y esquilmo *"porque soy mujer vieja y no tengo hijos ni quien me sirva y vos me servís y me tenéis en vuestra casa, curándome e sirviéndome, como mi hijo, y la hacienda que os hago donación por no la trabajar de cada día venía a menos"*[33].

Estas donaciones de la mujer morisca encierran también la solidaridad y el vínculo existente entre los miembros de un linaje, realzando, del mismo modo que en la herencia, a través de la unión entre la tierra y la familia, la autoridad del hijo mayor o el carácter patriarcal de la familia morisca. Un claro ejemplo es la donación que María Nogalte hace a Diego López Abudí, alcalde de Tabernas, al quedar sin descendencia por la muerte de su hijo Francisco Arazjubaya, alegando que *"de aquí adelante a de mirar por ella como quienes conforme a su linaje, en remuneración dello dende luego le toma por su hijo*

30. A.H.PA., Pr. 13. Otros casos son: Leonor Nixarí a su hijo Francisco, Pr. 2, f. 212; Lucas Ydrix a su nieto Martín Ydrix, Pr. 10, f. 27; Juan de Araoz el Gazi a su hijo Antón el Gazi, Pr. 44; Leonor Çaid a su hijo Diego Alhagui, Pr. 51, f. 263; Andrés Dindino a su nieto Andrés Zunbax, Pr. 82; Diego Alhodrí a su hijo Luis Alhodrí, Pr. 48, ff. 62-64 y 73-75.

31. A.H.PA., Pr. 79, f. 150, Lucrecia Moscorrox, viuda de Miguel el Fornay, vecina de Pechina, hace donación a sus hijas María e Isabel Fornay de una huerta pequeña donde vive, reservándose el usufructo mientras viviere.

32. A.H.PA., Pr. 83, 5-IX-1564.

33. A.H.PA., Pr. 65, 10-II-1561.

e le haze donación de todos sus bienes muebles e raizes", y repite dos o tres veces en su lengua, que "haga con ellos como quienes e del linaje donde viene"[34].

Este respeto a los ancianos, que María Nogalte reclama en nombre de su linaje, se mantiene inalterable tanto en las relaciones familiares como en las de vecindario.

RELACIONES DE VECINDARIO

Los consejos de ancianos siguen reuniéndose en las puertas de las iglesias -antes mezquitas- de las alquerías del río para acordar sobre los asuntos que afectan a la comunidad; así consta en 1529 en Huércal y en 1561 en todas las alquerías, para resolver sobre unos conflictos ocasionados en la distribución de las aguas de riego.

La hospitalidad entre vecinos de distintos lugares de la provincia tampoco es extraña, de tal modo lo declara en su testamento Martín Ybca, antes Abrahen, natural de Tabernas, ganadero, quien pasa sus últimos días y muere en casa de Diego Xarquí en Alhadra, a quien deja todos sus bienes[35].

LA SOLIDARIDAD

La solidaridad, aunque no exenta de tensiones entre vecinos, es un hecho indiscutible. Ya es conocida la protección que los miembros de los linajes más prestigiosos, colaboradores con los conquistadores, ejercen hacia los moriscos de su comunidad. En Almería, tanto don Diego Avis Venegas de Córdoba y su hijo, don Alonso Avis de Granada Venegas, regidor, como don Alonso de Belvis el Baho y su hijo, Francisco de Belvis el Baho, alguaciles, desempeñan una gran labor como intermediarios entre las clases dirigentes castellanas y la masa morisca, y es muy frecuente encontrarlos en la documentación notarial como intérpretes, fiadores, albaceas de los testamentos y otros asuntos. Pero la defensa del grupo ante las distintas presiones se soluciona entre los mismos vecinos.

Los campesinos moriscos son los que en mayor grado sufren la opresión social a causa de las deudas, pues éstas les llevan a la cárcel hasta que sus familiares o vecinos garantizan unas fianzas suficientes, haciendo *"deuda ajena propia"*, para saldar el débito. En estas situaciones, a veces, la comunidad morisca muestra estrechas relaciones de vecindario, que hay que interpretar como un signo de solidaridad agnática ante las presiones sociales y

34. A.H.P.A., Pr. 38,22-III-1542, Apéndice documental.

35. A.H.PA., Pr. 2, f. 93.

ambientales. El 17 de agosto de 1544, a causa de estar preso García el Filabrexí, vecino de Gádor, por cierta cantidad que debía a Lope de Lorenzana y Diego García, mercaderes, comparecen ante el escribano Diego López de Badajoz, ofreciéndose como sus fiadores los siguientes: Andrés Nogalte, Diego el Vice, Francisco el Beni, Diego el Corxofí, vecinos de Mondújar; Martín el Hauxini, de Quiciliana; Diego el Mayorquí, el de las herrerías de Gádor, Francisco Verzocano, Martín el Senesí, Hernando el Maymun, Francisco Mucherí y Alonso Alfahar, alguacil de Gádor, quienes se obligan a pagar para el primer día del mes de marzo del año siguiente un ducado cada uno[36]. Igualmente, en el mismo año, para sacar de la cárcel a Diego Alhocayque y su hijo Antón, de Benahadux, por ciertas cuentas que debían a don Gerónimo de la Cueva, hacen deuda ajena propia por nueve ducados cada uno los siguientes vecinos: Alvaro Zupil, Diego Morux, Martín Abzique, Luis Abzique, Alonso de Almaraz y Martín de Vargas Alhax, hijo del alguacil[37]. En Rioja, en el año de 1556, salen como fiadores de Gómez Zunbax, xarique de Cosme de Quevedo, en cantidad de cinco ducados cada uno: Xayax, Lauxí, Andrés Zutrí, Luis Barcheloní e Isabel, su mujer[38].

LAS TENSIONES

Estos mismos lazos de cohesión no impiden que surjan tensiones y afrentas entre vecinos, incluso entre parientes cercanos o familias vinculadas por estrechas relaciones de vasallaje. Estos conflictos, que son normales en cualquier tipo de convivencia, entre los musulmanes responden también a viejas rivalidades entre linajes o a circunstancias problemáticas. Como indica Ladero Quesada, durante la etapa mudéjar y más tarde en el periodo morisco existía "un estado de tensión y desconfianza entre dos comunidades que no se comprenden ni se aceptan de buen grado"[39]. Esta desconfianza, igualmente, se extendía por parte de las dos comunidades al grupo de los colaboradores, siendo especialmente en los primeros años bastante inestable su situación. Como puede observarse en la extensa documentación recogida en la obra de Ladero Quesada, las cartas enviadas por estos mudéjares a los reyes, pidiendo protección, son frecuentes en todo el reino de Granada. En Almería, concretamente, el Marchaní, alguacil de Pechina, a causa de la rebelión de los mudéjares del río, en 26 de octubre de 1499 se queja: *"[...] disiendo que por el alcayde mosen Fernando de Cárdenas e Fernando de Trujillo, su hasedor e alcayde del dicho río, diz que se ha seydo muy agraviado, e, contando el caso, dixo*

36. A.H.PA., Pr. 40, ff. 3-15.

37. A.H.PA., Pr. 40, ff. 131 y ss.

38. A.H.PA., Pr. 49.

39. M.A. LADERO QUESADA, *op. cit*., pp. 281-285.

quel dicho Fernando de Trujillo por mandado del dicho alcayde diz que le fiso pagar dosientos e quarenta pesantes de plata poco más o menos no deviendo cosa alguna, salvo que, cuando los moros del dicho Rio se rebelaron, fueron todos alborotados a su casa, aviendose el ydo fuyendo a esa çibdad a desir lo que los dichos moros hasyan, e diz que le robaron la dicha su casa e le quemaron todo lo suyo e lo que dentro della tenya de otras personas, e porquel dicho alcayde tenya en las dichas sus casas çierto azeyte e se lo robaron los dichos moros, como todo lo otro que en su casa avia, diz que se lo fizo pagar el dicho Fernando de Trujillo a CLXX maravedies el arroba..."[40].

Juana Díaz de Abogalib también se lamenta de que en el mismo levantamiento de los mudéjares del río, estando sola en el campo con su madre, su hermana y un hermano tullido, *"ellas non supieron del dicho levantamiento, nin les plogo dello, antes avían soltado dos judíos cativos que tenían porque los dichos moros ge los tomavan e llevavan por fuerça, e a ella amenazavan y las querían matar, diziéndoles de perras moras porque no querían ir con ellos"*[41].

Las afrentas familiares, en mayor o menor grado, se suceden a lo largo del siglo XVI, llegándose generalmente, como muestran las cartas de perdón, a un avenimiento que va desde la simple reprimenda a un acuerdo económico para paliar el daño causado. Leonor Dalid, viuda de Martín Dindino, de Huércal, entabla una querella contra Martín Carfi, cuyas familias están emparentadas, por *"ciertos malos tratamientos que le había hecho"*, perdonándole por la intercesión de *"buenas personas que se lo han rogado"*, con condición de que *"no le va a hacer mal ni daño ni se atravesará en palabras con ella"*[42]; Lorenzo Muna de Pechina es avalado por su padre Antón Muna, su hermano Luis y Diego Moreno el Colayche por cierta cuestión que hubo con Luis el Budal y su mujer Brianda Hernández, a cambio de seis ducados y la promesa de que no les molestará a ellos ni a su hacienda *"ni se dará a vicios de vino ni se emborrachará"*[43].

Un extraño percance con resultado de muerte ocurre en Pechina en 1545 entre dos familias principales, los Belvis y los Marchani. En 9 de marzo de 1546, ante el escribano Diego López de Badajoz, Francisco el Marchani y Leonor Abenfarax, junto a sus hijos y hermanos, se avienen con don Alonso de Belvis en otorgar carta de perdón a su hijo, don Pedro de Belvis, regidor, por haber matado a su hijo, Luis el Marchani, *"porque están çiertos de no haber tenido el dicho Pedro de Belvis dolo alguno"* y ocurrió contra su voluntad, estando una noche "burlando" con las espadas en la rambla que dicen Fum al Purnil y con ellos Diego Almenara Alfax, alguacil de Pechina, cuya muerte le

40. *Ibídem*, documento, n.º 82, pp. 487-488.

41. Libro del Repartimiento, f. 18v, p. 111.

42. A.H.P.A., Pr. 69, f. 312.

43. A.H.P.A., Pr. 65 y 79, 10 III-1561.

ha pesado gravemente, *"porque hera muy grande e íntimo amigo suyo e de sus padres e todos sus debdos y era tan estrecha la amistad entre el dicho Pedro de Belvis y el dicho Luis el Marchani, que ordinariamente, como amigo e su servidor que era, le tenía consigo e trataba e conversaba con él como tal su amigo"*. Por tales motivos y también *"por razones e intereses que dexan de conseguir por causa de la dicha muerte"* y porque han sido requeridos por la justicia de Almería muchas veces, Alonso de Belvis les pagó 270 ducados[44]. No siempre estas reyertas se solucionan con la misma celeridad: durante cuatro años se está querellando Martín Sánchez Hanbril de Benahadux contra la familia Chilichí de Pechina, al acusar a García el Chilichí, mozo de 16 años, de haber sido consorte en la muerte de su hijo Lorenzo Hanbril, perdonándole finalmente a cambio de 60 ducados[45].

IDENTIDAD CULTURAL

El tipo de hábitat, la organización patriarcal y los lazos de solidaridad agnática son algunos de los signos de identidad que definen y distinguen a la comunidad morisca como "musulmanes herederos de la vida islámica de al-Andalus"[46], fieles a su religión y a sus tradiciones. Estas diferencias sociales exteriormente se manifiestan en una serie de prácticas culturales, defendidas por Francisco Nuñez Muley como "costumbres antiguas" de los naturales de esta tierra[47].

Las autoridades castellanas, desde los primeros años de la conquista, intentan borrar cualquier diferenciación externa de raíz islámica mediante sucesivas prohibiciones y represalias, tratando de este modo de dejar caer en el olvido la herencia religiosa y cultural de los moriscos.

El traje morisco es uno de los puntos en el que más insistencia se pone para erradicarlo[48]; sin embargo, tal y como demuestra la iconografía y la documentación, los moriscos siguieron poseyendo ropas y joyas al uso de sus antepasados. Las cartas de dote y arras y los inventarios sobre bienes moris-

44. A.H.PA., Pr. 41.

45. A.H.PA., Pr. 83, ff. 40 y 203.

46. Definición de Míkel de Epalza acerca de ¿qué es ser morisco? Ésta y otras respuestas a esta pregunta se hallan recogidas por B. Vincent en el Estudio Preliminar de la edición facsímil de *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, p. XXIX.

47. «Memorial de don Francisco Nuúñez Muley», en M. GARCÍA ARENAL, *Los moriscos*, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, Madrid, 1975, pp. 47-56.

48. Real Cédula de 20 de junio de 1511; Cédulas de 29 de julio de 1513; Cédulas reales de 23 de febrero y de 1 de julio de 1530; Disposiciones de 1526 de Granada y de 1566 en Madrid. Documentos recogidos en *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, números XII, XIII, XV, XVI, XXXIV, XXXV, XXXVI.

cos recopilados por Juan Martínez Ruiz[49], sobre la base de la documentación existente en el Archivo de la Alhambra, sobre confiscaciones de bienes en el reino de Granada, muestran que las disposiciones castellanas no pudieron doblegar los gustos y los usos tradicionales de los moriscos en su forma de vestir, de engalanarse y de habilitar sus casas.

En Almería, del mismo modo, las cartas de dote registradas en las actas de los escribanos constituyen una fuente inestimable para el estudio de los vestidos, las joyas y el ajuar doméstico de los moriscos, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de las escrituras son de fecha ya tardía, pues datan de la segunda mitad del siglo XVI. Esta misma reticencia a otorgar escrituras públicas ante notario o escribano a la manera de los cristianos viejos se observa también en los testamentos y debió de ser una práctica extendida en el reino de Granada, pues es uno de los mandatos que se disponen en el Sínodo de Guadix.

Los inventarios de las dotes muestran que, salvo rara excepción, todas las "joyas y preseas", como ellos dicen, que componen el ajuar eran prendas tradicionalmente usadas por el grupo islámico, de las que conservan no sólo las ropas y alhajas sino también, en muchos casos, los nombres específicos de ellas. De tal manera, entre sus vestidos habituales se encuentran: el almayzar, el pelote, la marlota, el fostal, la mingala, la *"cala que dizen en arábigo de seda de colores"* o una *"toca de hlabac con franja de oro"*. Entre las joyas se enumeran: el collar *"que llaman hait en arábigo que tiene dos carçeres de oro e granos de aljófar e çiertas perlas y piedras de color"*; otro tipo de collar *"que en arábigo llaman miqnin que tiene cinco chapas de oro y los cabos de oro y el campo todo de aljófar"*, otro tipo de *"meqnin de aljófar y campanicas de oro"*; un *"mecnin de aljófar con seis sexafas e una estrella de oro con sus pinjantes e campanicas de oro"*; un apretador de aljófar que llaman nujum; axorcas de aljófar, tutes para las orejas, çabanias, manillas, anillos y estampas de oro y plata. El ajuar lo componen almohadas de lienzo, lino o seda: *"de çarçahan de dos caras", "de hiladillo de colores que dicen de gueche"*, sábanas redies, la alcatifa, el matrax y otras muchas prendas labradas a la morisca[50].

La pervivencia de la religiosidad musulmana en los moriscos es otro signo de identidad que se muestra claramente en los testamentos de los cristianos nuevos de Almería.

49. MARTÍNEZ RUIZ, Juan, *Inventarios de bienes moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1972.

50. Algunas de las cartas de dote del A.H.P.A., son: Pr. 49, 1556, Francisco Zeriate e Isabel de Morales; Pr. 79, del año 1559, f. 131, Julián Xexaf y María Çoraymac; f. 164, Francisco el Vijagui y María Xatah; enero de 1560, Cristóbal de Quevedo y María Xergali; febrero de 1560, Diego Chaguela y Francisca Alfahar; junio de 1560, Luis el Xorvi e Isabel Albixagui; marzo de 1561, Lope Alfahar y Leonor Chiquillo; Pr. 64, 1560, f. 295v., Gerónimo Xabinifix y Leonor Hujux; f. 320, Lope Hanfar y Angela Carfi; Pr. 65, f. 412v, 1561, García Xoaya y Beatriz Najar; Pr. 69, f. 357, 1564, Diego Mazmudi e Isabel Alaçaraque; Pr. 82, julio de 1565, Alonso el Diqse y Angela Çalala.

Las diferencias urbanísticas que singularizan el marco urbano de las comunidades de los cristianos viejos y nuevos en la Almería del siglo XVI, son a su vez el reflejo de una distinta estructura social, y culturalmente trasciende a la vida temporal y pervive incluso más allá de la muerte. Desde la conquista, los cristianos nuevos se entierran en los cementerios o macaber que estaban habilitados sólo para ellos o en los antiguos lugares sagrados de su religión. Los de la ciudad y las huertas reciben sepultura *"en el cimenterio que está vendito junto a la yglesia de la Santísima Trenidad estramuro desta çibdad de Almería"*[51]. Hasta este lugar se extendía el *"maqbarat bab Bayyana"* musulmán, el cementerio que tomaba el nombre de la puerta próxima, a uno y otro lado del camino que entraba por la Puerta de Pechina[52]. Y es allí donde estuvo la primera fundación del convento de la Santísima Trinidad, próximo a la ermita de San Lázaro, antigua rábita situada al principio de las huertas. Los cristianos nuevos más importantes se enterraban en la Iglesia Mayor[53], antes la Mezquita Mayor de Almería, mientras que los cristianos viejos yacen principalmente en los monasterios de San Francisco y de Santo Domingo[54]. Los vecinos de las alquerías del río designan como lugar de enterramiento el cementerio del lugar, sus antiguos "maqbarat", junto a las iglesias que habían sido antes mezquitas: Leonor, antes Omalahes, madre del Nixarí, manda ser sepultada *"en la rawda donde están mis hijos enterrados"*[55].

En cuanto al contenido del testamento, en todos los casos tanto el protocolo como las mandas religiosas destacan por su brevedad y concisión, limitándose a cumplir con los más elementales preceptos religiosos. El apego

51. Isabel Hania (Pr. 2, f. 93); Luis Avencecri, antes Abrahen, (Pr. 2, f. 98); Violante Avenaxer (Pr. 13); Diego López Bahari (Pr. 13, f. 2v); García el Moxaguyt (Pr. 41); Diego Alhodri (Pr. 48, ff. 62-64 y 73-75).

52. L. TORRES BALBAS, «Cementerios hispanomusulmanes», *Al-Andalus*, XXII, 1.º, 1975, p. 177. PASQUAL y ORBANEJA: *Vida de San Indalecio*, pp. 142-143. N. CABRILLANA CIÉZAR, *Almería morisca*, p. 54. E. MARCOS GUILLEN, «Conflictos y lucha de competencias en la arquitectura de la Ilustración: La iglesia de San Sebastián de Almería», en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n.º 2, segunda época, Granada, 1988, pp. 153-164.

53. En la Iglesia Mayor: Juana Díaz de Abogalib (Pr. 38); Beatriz Mormani (Pr. 49). Mencía Gómez en la iglesia de San Juan (Pr. 2, f. 276). María Aliquia Tongia en el cementerio del Hospital (Pr. 13). Francisco Atara en la iglesia de Santiago (Pr. 40, f. 62).

54. D. SEGURA del PINO, «La religiosidad morisca a través de los testamentos», *1.as Jornadas de religiosidad popular*, I.E.A., Almería, 1996, pp. 157-167; «La religiosidad de los primeros repobladores de Almería a través de los testamentos», *II.as Jornadas de religiosidad popular*, I.E.A., Almería, 1998, en prensa.

55. En Huércal: Leonor Nixari, antes Omalahes (Pr. 2, f. 212); Diego el Parranque (Pr. 11, f. 309). En Alhadra: Leonor Xarqui (Pr. 2. f. 46); Martín Ibca (Pr. 2, f. 98). En Rioja: María Zacaria (Pr. 10, f. 6); María Xumaymar, antes Axa, (Pr. 11, f. 708); Diego el Odrule, Lodrulí, el viejo (Pr. 79, f. 230). En Benahadux: Lucas Ydrix, antes Abdalla, (Pr. 10, f. 27); Leonor Carfi (Pr. 65, f. 516v.); Martín el Mazmudi (Pr. 82); Andrés Dindino el viejo (Pr. 82). En Santa Fe: Hernando Alazcar y María el Rami Pr. 44). En Huéchar: Juan de Araoz el Gazi (Pr. 44). En El Alquián: Leonor Çayd (Pr. 51, f. 263). En Pechina: Leonor López Venegas (Pr. 82).

a sus tradiciones también se percibe a través de sus declaraciones. La limosna, precepto musulmán, está presente en algunas de las últimas voluntades de los moriscos almerienses. Entre un maravedí y un real oscila la cantidad que mandan en sus legados los cristianos nuevos, especialmente al monasterio de la Trinidad, dedicado a la redención de cautivos, o a la Iglesia Mayor; sin embargo, María Aliquía Tongía se toma la licencia de donar un real a la Iglesia Mayor y un ducado *"a quien dixere mis alafias ques pobre por amor de Dios"*, significativo de que valora más efectivos para el tránsito a la otra vida sus tradicionales rezos que los de la Iglesia católica.

Otros aspectos antropológicos confirman asimismo el arraigo a sus vínculos y la pervivencia cultural de los moriscos almerienses. Los nombres de los moriscos, como puede apreciarse, conservan por lo general el apellido del clan, aunque algunos hagan concesión y usen también el nombre y primer apellido castellano. En cuanto a la lengua, prácticamente en todos los documentos consta la presencia del intérprete, pues ni hablaban el castellano ni lo entendían y mucho menos sabían firmar, salvo en caracteres árabes. De esta práctica generalizada solamente se exceptúan los miembros más jóvenes de las principales familias, que desde los primeros años presentan una sincera aptitud colaboracionista y un intento de sincretismo entre lo morisco y lo castellano. En este orden se observa que un personaje destacado como don Antonio de Córdoba y Valor firma en 1555 en árabe[56]; don Alonso de Belvis el Baho también firma en caracteres árabes, mientras que su hijo Francisco ya en 1554 lo hace en castellano; igualmente don Diego Avis Venegas firma todavía en 1558 en árabe[57]; su hijo, Alonso Avis Granada Venegas, lo hace en castellano[58].

***

APÉNDICE DOCUMENTAL

1542, marzo, 22. Tabernas.
Carta de donación de María Nogalte a Diego López Abudi, alcalde de Tábernas.
A.H.PA., Protocolo n.º 38, s. f.

En la villa de Tavernas, jurisdición de la noble çibdad de Almería, miércoles veynte y dos días del mes de março, año del nasçimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil e quinientos e quarenta e dos años. Este día en presençia de mi el escrivano e testigos de yuso escritos e por lengua e interpretaçión de Pedro de Gamez, clérigo e vicario de la dicha villa, estando en las casas de Francisco Razjubaya, difunto, estando allí María Nogalte, su madre, la dicha María Nogalte de su espontánea voluntad e por lengua e in-

56. A.H.PA., Pr. 48, ff. 328-329.

57. A.H.PA., Pr. 59, octubre de 1558.

58. A. MUÑOZ BUENDÍA, «Supervivencia de la población morisca en Almería...». En este estudio el autor incorpora los árboles genealógicos de las familias Venegas, Marín y Bazan.

terpretaçión del dicho Pedro de Gamez, dixo e otorgó ante mi el dicho escrivano e testigos que adelante se dirán, que por quanto ella tiene mucho amor a Diego López Abudi, allcalde desta dicha villa e le tiene por hijo e lo a criado e sienpre a hecho por ella e por sus hijos e porque de aquí adelante a de mirar por ella como quienes conforme a su linaje, en remuneración dello, dende luego le toma por su hijo e le haçe donaçión de todos sus bienes muebles e raizes avidos e por aver quantos ella tiene e le pertenesçen los quales dichos bienes mando porque lo tiene por hijo como dicho es e quiere y es su voluntad que dende luego Diego López Abudi tome los dichos sus bienes muebles e raizes e se apodere de todos ellos y los goze para él e para sus herederos para sienpre jamás por quanto esta es su voluntad de hazer la dicha donación en el dicho Diego López Abudi por las cabsas suso dichas y porque el dicho Diego López haga con ellos como quienes e del linaje donde viene, lo qual dixo la dicha María Nogalte dos o tres vezes por la dicha lengua la qual dicha donaçión le hizo irrevocable, fuerte e firme quanto de derecho se requiere conquel dicho Diego Lópezla alimente e haga con ella como dicho es, como si fuese su madre e guando falleçiere le haga sus esequias como a él le pareçiere lo qual otorgó e firmó con todas las cláusulas e renunçiaçión de leyes e poder a las justiçias que de derecho se requieren e otorgó esta escriptura ante mi el dicho escrivano, como dexava los dichos bienes y los mandava al dicho Diego López porques su hijo y por tal le tomó, siendo presente él. Siendo presente por testigo el dicho Pedro de Gámez que fue el interprete e declaró lo suco dicho a mi el dicho escrivano e Francisco Ortas, jurado de la çibdad de Almería, e Diego de Portillo e Benito de Medina e Pedro de Mendoça, vecinos de la dicha villa, los quales dichos testigos firmaron esta escriptura de sus nonbres por la dicha María Nogalte que a lo suso dicho estuvieron presentes juntamente a mi el escrivano, lo qual se otorgó presente el dicho Diego López Abudi que la açeptó.

RESUMEN

Los signos de identidad que constituyen la herencia religiosa y cultural islámica de las comunidades moriscas, gracias a un cierto aislamiento, se conservan con bastante integridad en la ciudad de Almería.

A través de las actas notariales de los escribanos almerienses se percibe que, tanto internamente como en sus rasgos externos, los moriscos, acantonados en la morería de la ciudad y desmembradas las agrupaciones clánicas en el campo, rehacen sus tradicionales estructuras familiares y de vecindad, regidas por la organización patriarcal y unidas por estrechos vínculos de solidaridad agnática. Estas diferencias sociales tienen su expresión externa en una serie de prácticas culturales: lengua, onomástica, vestidos, religiosidad, como símbolos de fidelidad y permanencia espiritual.

ABSTRACT

The identity signs established by the religious and cultural islamic heritage of Moorish communities, are preserved quite well in Almería tocan, due lo a certain isolation.

Through the scribes'documents found in Almería, we can perceive, both internally and externally, that Moorish people, who were dwelling in the Moorish duarters of the town, and who esplit up into groups belonging to the country clans, remake their traditional family and neighbourliness structures, were governed by the patriarchal organization and closely united by a relationship of "agnática" solidarity. These social differences are expressed externally through a series of cultural practises: such as language, saint's day, clothes and religiousness as symbols of fidelity and spiritual prevalence.

LA CREACIÓN DE RECTORÍAS EN LUGARES DE MORISCOS DE LA DIÓCESIS DE ORIHUELA POR EL OBISPO JOSEP ESTEVE, 1597

Juan B. Vilar

PRESENTACIÓN

En el Archivo Catedral de Orihuela, Arm. IX, leg. XIX, o bien leg. 1.126 (signaturas antiguas), existe un expediente, el 15 -renumerado 21-, con el rótulo *Erección de los Curatos [de] los Lugares de Moriscos del Obispado de Orihuela*, 21 folios, que tuve la fortuna de hallar en la primavera de 1976, y que me fue de gran utilidad en la redacción de un extenso estudio, *Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela*, publicado en la revista *Al-Andalus* dos años más tarde[1], y al propio tiempo en la elaboración del capítulo correspondiente de mi libro *Orihuela, una ciudad valenciana en la España moderna*, obra aparecida por las mismas fechas[2].

No obstante lo dicho, y a que el estudio publicado en *Al-Andalus* no dejó de tener un cierto eco en la comunidad científica tanto entonces como después, no faltó quien cuatro años más tarde (1982) presentase como hallazgo propio tal fuente[3], que dijo haber encontrado ("tuvimos la suerte de encontrar" -!-) cuatro años atrás, precisamente en el verano del 78, meses después de hacerlo público quien suscribe en la entonces revista española arabista de máximo prestigio y difusión. Huelgan comentarios.

* Universidad de Murcia.

1. J.B. VILAR, «Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela», *Al-Andalus*, XLIII, fasc. 2, 1978, pp. 323-367.

2. VILAR, *Orihuela, una ciudad valenciana en la España moderna*, prólogo de Sebastián García Martínez, Murcia, 1981, pp. 125-133 [«Resistencia al proselitismo cristiano. Censo y arreglo parroquial de 1597»], t. IV en VILAR, *Historia de la ciudad y obispado de Orihuela*, Murcia, 1977-1982, 8 vols.

3. J. MARTÍNEZ VALS, «Los moriscos de la diócesis de Orihuela a finales del siglo XVI y legislación particular canónica sobre los mismos», *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, 1, 1982, 243-272.

En su momento guardé silencio, por cuanto no soy dado a debates estériles que rehúyo por principio, tanto más si ello conlleva un alto riesgo de toparse con la Iglesia (valga la metáfora), y ni siquiera denuncié donde corres pondía "técnicas de investigación" cuando menos de dudosa ética, aunque más extendidas en nuestro gremio de lo que suele aceptarse. Y ello pese a que el investigador de referencia amenazaba con nuevas aportaciones: "Muchas cosas quedan todavía por elaborar y no resistimos la tentación de publicarlas en su día"[4]. Tanto más por cuanto, a su juicio, "el tema de los moriscos, tan amplio, confuso y casi todavía virgen, lo merece"[5].

Que sepamos, nuestro flamante y benemérito moriscólogo no ha vuelto sobre el tema. Quién sabe si consciente de que tal temática, amplia en sí, no era tan confusa y virgen como pretendía en su original contribución, por contar ya entonces con una bibliografía casi inabarcable, incluidas contribuciones señeras como las de Longás[6], Halperin-Donghi[7], Reglá[8], Lea[9], García Cárcel[10], Benítez[11], Domínguez Ortiz y Vincent[12], García Arenal[13], Epalza[14] o Cardaillac[15], por mencionar sólo a algunos de los autores de monografías clásicas especialmente incidentes en la dimensión religiosa de la problemática morisca y en el ámbito valenciano.

Hemos tenido noticia de que la fuente en cuestión va a ser publicada en breve como "descubrimiento" de última hora. Por tanto hemos decidido (es-

4. *Ibídem*, p. 268.

5. *Ibídem*.

6. P. LONGÁS, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

7. T. HALPERIN DONGHI, «Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia», *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV (1955-1957).

8. J. REGLÁ, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, 1974.

9. H. Ch. LEA, *The Moriscos of Spain; their Conversion and Expulsion*, 2.ª ed. New York, 1968.

10. R. GARCÍA CÁRCEL, *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, 1976. Del mismo autor: *La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980, y en colaboración con E. CÍSCAR PALLARÉS, *Moriscos i agermanats*, Valencia, 1974.

11. R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO y E. CÍSCAR PALLARÉS, «La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos», en R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, t. IV, Madrid, 1979, y E. SALVADOR y R. BENÍTEZ, «Felipe II y los moriscos. El intento decisivo de asimilación, 1559-1608», en *Estudios de Historia de Valencia*, Valencia, 1978, pp. 183-201.

12. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978 (remite a la nutrida producción de ambos autores sobre el tema).

13. M. GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978.

14. M. de EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'etudes sur les Moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, 1973. Referencias a la extensa obra sobre el tema del primero de esos autores pueden verse en su reciente monografía: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.

15. L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, prefacio de F. Braudel, Madrid, 1979 (ed. francesa, 1977).

crito esto en noviembre de 1996) hacer lo mismo por nuestra parte en la que es hoy, sin duda, la revista moriscóloga española mejor hecha y de mayor proyección, y dada la urgencia del caso, prescindiendo del preceptivo estudio de esa documentación, obviable por cuanto ya queda hecho en las dos contribuciones ya mencionadas. Todo ello sin ánimo de polemizar ni de volver sobre una cuestión antigua, y que tenemos olvidada, habida cuenta de que las evidencias y el tiempo sitúan a cada cual donde le corresponde.

En cualquier caso lo cierto es que sigue inédita la fuente de referencia, utilizada por los profesores J.B. Vilar y J. Martínez Valls en sus respectivas contribuciones, ya mencionadas, y en otras varias del primero que vinieron después[16]. Que si bien es éste historiador contemporanista, siendo las minorías religiosas una de sus líneas preferentes de investigación, siempre ha mostrado interés por los moriscos en cuanto tal minoría, en particular los aspectos incidentes sobre la catequética y restantes iniciativas desplegadas en la época con mayor o menor éxito para obtener su asimilación religiosa.

La documentación aquí presentada aporta testimonios bastante amplios y completos sobre la realidad morisca survalenciana de finales del XVI. El expediente fue promovido en 1597 por Josep Esteve (o José Esteban), obispo de Orihuela, muy celoso en el cumplimiento de sus obligaciones pastorales, incluida la atención de los moriscos de su diócesis -2.745 vecinos en 1597, unas 7.570 personas, en su mayoría en lugares de la huerta de Orihuela y villas del

16. J.B. VILAR, «Fortificación y defensa del litoral en el sur valenciano», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 19-20, 1979, pp. 131-164; VILAR, «Callosa de Segura (Alicante) en la coyuntura de 1579», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 34, 1980, pp. 164-204; VILAR, «Moriscos granadinos en el sur valenciano», *Estudis*, 9, 1983, pp. 15-47; VILAR, «Las "ordinaçiones" del obispo Tomás Dassio, un intento de asimilación de los moriscos de la diócesis de Orihuela», en L. CARDAILLAC (coord.), *Les Morisques et leur temps*, París, 1983, pp. 385-410; VILAR, «Un intento de aculturación de los granadinos internados en Murcia y su reino. Ordenanzas del obispo A. González Gallego e instrucción sinodial cartaginense de 1571», *Actes du II Simposium International de la C.I.E.M. sur Rèligion, Identité el Sources documentaries sur les Morisques Andalous*, II, Túnez, 1984, pp. 167-187; VILAR, «Rebelión y dispersión de los moriscos: el caso murciano», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, I, Madrid, 1984, pp. 772-780; VILAR, «L'Inquisition de Murcie», cap. XV en L. CARDAILLAC y B. VINCENT (coords.), *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, pp. 241-257; VILAR, «Hallazgo de una biblioteca morisca en Potries (Gandía) en 1789», *Sharq al-Andalus*, 5, 1988, pp. 147-152; VILAR, «Murcia en la inmigración morisca en Túnez», cap. VI en VILAR, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (s. XVI-XIX) / Cartes, plaus et fortifications hispaniques de la Tunisie (XVIe.-XIXe. s.)*, prólogo de M. de Epalza, Madrid, 1991; VILAR, *Los moriscos del reino de Murcia y obispado de Orihuela*, Murcia, 1992; VILAR, «La expulsión de los moriscos del Reino de Murcia: sus efectos demográficos y económicos», en *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià (Sant Carles de la Ràpita, 5-9 decembre 1990*, Barcelona, 1994, pp. 86-95; VELAR, «Los últimos musulmanes de la ciudad de Villena, a través de tres procesos de la Inquisición de Murcia (1611-1612)», *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-94, pp. 720-729 (*Homenaje / Homenatge a María Jesús Rubiera Mata)*; VILAR, «Una biblioteca morisca requisada en 1592 en la villa de Monóvar», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, pp. 169-181.

valle del Vinalopó[17]-, hasta el momento bastante descuidados. De otro lado esa documentación no deja de ser un valioso testimonio generado en vísperas de la expulsión. Por ambas consideraciones bien merece sacarla a la luz para conocimiento y utilidad de los, afortunadamente, hoy numerosos investigadores interesados por una temática tan fundamental como apasionante.

***

ERECCIÓN DE LOS CURATOS [DE] LOS LUGARES DE MORISCOS DEL OBISPADO DE ORIHUELA. SU BULLA TRADUCIDA DEL YDIOMA LATINO AL CASTELLANO (1) [F. 22R]

[*Acta notarial de la Cancillería Apostólica, 8 diciembre 1675*]

In Dei nomine Amen. Sepan todos: Que en el año del Nacimiento de nuestro Señor Jesuchristo [del 1675, día 8 del mes de Diciembre, y el VI del Pontificado de

17. Los datos del censo realizado a iniciativa de Esteve en 1597 son más precisos y fiables que los aportados por P. BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, 1901, pp. 428-442, sobre fecha indefinida, tomado de un censo del XVI realizado también en fecha imprecisa, acaso el publicado por Tomás González.

Censo del obispado de Orihuela, 1597 (en vecinos)

LOCALIDAD	JURISDICCIÓN	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	TOTAL
Orihuela (1)	Realengo	3.000	40	3.040
Albatera (Orihuela)	Id.	-	233	233
Cox (Id.)	Id.	-	170	170
La Granja (Id.)	Id.	-	70	70
Redován (Id.)	Id.	32	34	66
Alicante(2)	Id.	1.273	-	1.273
Elche	Señorío	?(3)	380	-
Crevillente	Id.	-	422	422
Novelda	Id.	100	400	500
Elda	Id.	80	360	440
Aspe	Id.	70	386	456
Monóvar	Id.	30	250	280
Petrel	Id.	240	-	240
Total		4.825	2.745	7.570

Fuentes: ACO, IX, XIX; J.B. VILAR, «Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela», *Al Andalus*, XLIII, 2, 1978, pp. 323-367.
(1) Incluidas Guardamar y restantes aldeas concejiles, salvo Cox, La Granja y Redován.
(2) Datos de 1602. Vid. P.M. ORTS y BOSCH, *Alicante. Notas históricas (1373-1800)*, Valencia, 1971, pp. 35-37.
(3) En 1609, 450 cristianos viejos, según los datos publicados por Tomás GONZÁLEZ, *Censo de Población...,* Madrid, 1829, p. 138.

N[t]ro. S.S. Padre y Señor Clemente, por Divina providencia Papa X de este nombre, Yo el Notario infraescripto, ví, leí y libré copia de cierto breve que original se halla entre los breves secretos de Clemente VIII de feliz memoria, que a estilo de la Curia Romana es como sigue.

[*Súplica de Felipe II al papa Clemente VIII para la erección de parroquias en los lugares de moriscos del arzobispado de Valencia y obispados de Tortosa, Segorbe y Orihuela. El pontífice accede*]

(1.°) Clemente VIII. El cumplimiento de nuestra obligación en la dignidad a que sin merecerlo hemos ascendido, indispensablemente pide que, deviendo cuidar de la universal Yglesia, no hagamos otro que pensar en mantener la salud de todas las Almas de los fieles, y en defender y promulgar nuestra Cathólica Religión sin dexar de aprovar todo quanto por los Cathólicos Reyes pudo para estos mismos fines hacerse y ordenarse. Y aunque ya en otros tiempos por el Cathólico Rey de las Españas, Phelipe II, de esclarecida memoria, se nos hizo presente, que para la instrucción de los Moriscos, o de reciente[s] convertidos a la religión Christiana en el Reyno de Valencia, y otras muchas partes, hauía Iglesias Parroquiales, y Vicarías erigidas y dotadas en fuerza de Letras de Gregorio Papa XIII, nuestro predecesor, dadas a los 16 días del mes de Julio de 1576 y 30 de Agosto de 1577, en forma de breve; pero por quanto para la mejor y más [f. 22 v] acomodada educación e instrucción de estos Moriscos o nuevamente convertidos, y sus descendientes, en la Cathólica feé y Doctrina convenía eregir de nuevo otras Yglesias Parroquiales o Vicarías en los Obispados de Valencia, Tortosa, Segorbe y Orihuela, y augmentar las la eregidas, o menos bien dotadas, añadiéndoles rentas, según y conforme pareciese más combeniente a nuestro ven[erado] Hermano Arzobispo de Vale[encia], [a los] Obispos de Orihuela, Tortosa y Segorbe, o a las personas por estos diputadas para este efecto, deseándolo también dicho Señor Phelipe II, y solicitando se providenciase sobre ello, por tanto Nos, dando gracias a Dios por tan piadoso celo, y queriendo tener aquí por expresas qualesquiera Letras Apostólicas tanto de Gregorio XIII como de qualquier otro concedidas a ese thenor, inclinándonos a las súplicas de dicho Rey Phelipe II, encargamos al Arzobispo de Valencia y Obispos de Tortosa, Segorbe y Orihuela, para que qualquiera de estos en sus respectibas Diócesis, tierras y lugares, en los que habitasen hasta el presente los Moriscos o descendientes de estos, y en donde no se huviessen aún erigido Yglesias Parroquiales o Vicarías, puedan según y más conveniente les pareciere erigir de nuebo Iglesias, dottarlas y dividirlas, o [a] las ya erigidas acrecerle su congrua y dotte, con tal que las erecciones, fundaciones, divisiones, distinciones, aplicaciones, quotas y dotaciones de congruas y dottes ya hechos y aplicados [f. 23 r] y de rentas y de limosnas pertenecientes a semejantes mejoras, ya sean conforme prescribe Gregorio XIII, n[t]ro. Predecesor, o como mejor pareciere a los Arzobispos y Obispos, o les hiciesen todos juntos y de común acuerdo, o ya cada uno de por sí, se señalen y particularmente se especifiquen, y assí señaladas, y especificadas, y reducidas a pública Escritura, se de noticia de ellas a nos y a esta Santa Sede Apostólica, para que de esta suerte podamos establecer, determinar y ordenar lo que más pueda conducir para mayor gloria de Dios, más acertada institución, y utilidad de los Moriscos o nuevamente convertidos, y para la pureza de las demás Yglesias, dando y concediendo a los dichos Arzobispo y Obispos, y a cada uno de ellos (authoritate n[t]ra. utendo) toda la authoridad llena, libre, absoluta y apostólica que fiase necesaria para todo lo referido, y juntamente todo el poder que más largamente consta, y es dever, en otro breve

(2.º) Semejante a este expedido en 27 de Febrero de 1597, y seis de nuestro Pontificado. Pero hauiendo (a semejanza de lo expuesto poco ha por el Rey Phelipe

II, y del Ven[erable] Hermano Joseph Estevan, Obispo de Orihuela), dicho Joseph, Obispo, visitados todos los Lugares de su Obispado de Orihuela que se componen de tales nuevamente convertidos, o sus descendientes, e igualmente haviendo considerado maduramente todas estas cosas, y aquellas que pudiesen conducir para el ma[yo]r cumplimiento de nuestros mandatos y enseñanza de dichos recién convertidos a Nuestra Cathólica y verdadera feé, cumpliendo de esta suerte con la obligación de su oficio Pastoral, y considerando que en dicho su Obispado [f. 23 v] havía onze Lugares de Neófittos (como se verá), que conbenía instruir en la feé Cathólica y sus preceptos, lo mismo que a los demás xristianos, como también que podía hir en aumento dichas Instrucciones. Por tanto, siguiendo la forma del Venerable Arzobispo de Valencia, que en fuerza de un Breve de Gregorio XIII hizo varias erecciones, fundación, divisiones y distribuciones de Iglesias Parroquiales, redujo las erecciones, etc., de los dottes ya hechos y aplicados, y de las rentas y limosnas de las Yglesias Parroquiales y Vicarías en la forma siguiente:

[Súplica a la Santa Sede de Josep Esteve, obispo de Orihuela, para que se erigiesen las nuevas parroquias en su diócesis]

"A N[t]ro. S.S. Señor Clemene VIII, J[oselph Estevan, Obispo de Orihuela, desea salud y ofrece su obediencia después de besar los Pies de los Apóstoles.

He recibido las Letras de vuestra Beatitud, o su copia, concedida[s] en forma de Breve, a ruego y súplicas de Phelipe II, Rey de las Españas, que a la letra son como se sigue:

En nombre de la S[antí]s[ima] e individua Trinidad, Padre, Hijo y Spíritu Santo amén.

Sepan todos y cada uno de los que vieren y leyeren las presentas Letras, que se ve y lee también en ellas: Que nos Ors. Avelo Santes, Protonitario Apostólico de N[ttro. S[antí]s[mo] Papa, y de su Secretario Gen[era]l Auditor de todas las causas de la Curia Romana, juez ordinario de todas las sentencias y censuras, assí pronunciadas en la Curia Romana como fuera de ella, y universal y mero executor nombrado por el mismo S[antí]s[imo] S^{or}. Papa para qualesquiera Letras Apostólicas, vimos, leímos y con gran cuidado observamos unas Letras Apostólicas de N. S.S. P[adre] [f. 24 r] en Christo Clemente, por Divina Providencia Papa VIII de este nombre, que se expedieron en forma de Breve según costumbre de la Curia Romana con el Sello del Piscator sobre dottación de las Parroquiales de los Moros, las quales están sanas y perfectas, no viciadas ni canceladas, ni en alguna de sus cláusulas sospechosas, antes bien (como a primer[a] vista aparece) sin vicio alguno ni sospecha, cuyo tenor es como se sigue:

[*Breve de Clemente VIII erigiendo las nuevas parroquias*]

(3.º) A los Ven[erables] Her[manos] en Xristo, Arzobispo de Valencia y Obispos de Tortosa, Segorbe y Orihuela, desea salud y apostólica bendición Clemente Papa VIII. Venerables Hermanos: Poco ha nuestro muy amado hijo en Xristo, Phelipe II, Rey de las Españas, hizo hazernos presente: Que aunque ya de antes havía erigidas en el Reyno de Valencia muchas Yglesias Parroquiales y Vicarías, y dotadas en fuerza de Letras Apostólicas de Gregorio XIII, de feliz memoria, expedidas en 17 de julio de 1577 para la Ynstrucción de los Moriscos, o nuevamente convertidos, a la Religión Cathólica en dicho Reyno. Pero por quanto para la mejor y más acomodada educación de dichos Moriscos o nuevamente convertidos, y sus descendientes, en la Cathólica Religión y doctrina, conviene erigir de nuebo otras Parroquiales Yglesias y Vicarías en dichos Obispados, principalmente en el de

Segorbe [y] Tortosa y Orihuela, y a las ya erigidas y dottadas incompetentemente aumentar sus dottes y rentas según y como bien visto fuere a vuestras fraternidades o personas ex_[f. 24 v] peditas por vos [y] a este fin nombradas. Por tanto el mismo Rey cuidó se nos suplicase humildemente para que proveyésemos sobre esto. Y Nos, hallanándonos a las súplicas del referido Phelipe II, y dando gracias a Dios de su santo celo, queremos tener por expresas y presentes qualesquiera Letras Apostólicas de Gregorio, nuestro predecesor, o de qualesquier otro, concedidas a este tenor, concediendo a vuestras fraternidades por el tenor de la presente, y os mandamos en quanto qualesquiera de vosotros en sus respectibe Diócesis, tierras y lugares, en los que habitan hasta el presente los Moriscos, o descendientes de éstos, y en donde no se huviesen aún erigido Yglesias Parroquiales o Vicarías, pueda según y como más conveniente le pareciere erigir de nuebo Yglesias, dotarlas y dividirlas, o las va erigidas acrecentar su congrua y dotte, con tal que las erecciones, fundaciones, divisiones, distinciones, aplicaciones, quotas y dotaciones de congruas y dottes ya hechos y aplicados, y de rentas y limosnas pertenecientes a semejantes mejoras, ya sean hechas conforme prescrive Gregorio XIII, nuestro Predecesor, o según mejor os pareciere a todos juntos, o a cada uno de por sí, se señalen y particularmente se especifiquen, y assí señaladas y especificadas, y reducidas a pública Escritura, se de noticia de ellas a nos, y a esta Santa Sede Apostólica, para que de esta suerte podamos establecer, determinar y ordenar lo más impor[f. 25 r]tante a la mayor gloria de Dios, más acertada Ynstrucción y utilidad de los Moriscos o nuevamente convertidos, y para la pureza de las demás Yglesias, dando y concediento a todos y a qualesquiera de vuestras fraternidades todo el poder lleno, libre y absoluto que fuese necesario para todo lo referido, sin que obsten a esta concesión qualesquier otras Constituciones y órdenes Apostólicas por más contrarias que sean. Dadas en San Pedro de Roma y selladas con el sello del Piscator a los 27 de Febrero de 1597, a 6 de ntro. Pontificado. Lugar + del sello.- M. Vestrio Barbiani.

Cuyo Breve assí expedido a pedimento del M. H^{ble}. Cavallero D^{n}. Lauro Dabuil, en la Curia Romana Agente [de] Negocios del Poderoso e Ynvicto Rey de las Españas Phelipe II, mandamos reducir a público Ynstrumento, declarando y requeriendo que a esta copia pública, con los demás originales, se les de tanta feé y crédito como se les diera a los mismos originales si se presentasen, interponiendo en todo y qualesquiera de sus partes ntro. Decreto y auttoridad ordinaria, y mandando librar esta copia en todas y qualesquiera de sus partes, y que se signare por el infraescripto Nottario haziéndole unir el sello de que ussamos en semejantes Breves. Dado en Roma, en la casa de nuestra regular havitación a los dos días del mes de Marzo, año del Nacimiento de N.S. Jesuscristo, 1597, y 6 del Pontificado de N. S.S. P. Clemente VIII, por Divina providencia Sumo Pontífice J. Lapio Luis.- Fran^{co}. Ugolini, Nottario apostólico de la Curia Romana'.

Cuyo Breve encendió [f. 25v] en el pecho de Phelipe II tal cuydado y ardiente celo para que los nuevos Christianos, y descendientes de esos, fuesen ynstruidos en la verdadera feé y religión, que como a heredero y sucesor de tal padre, Phelipe III (no solo en el Reyno sino también en el zelo de desterrar la secta mahometana de sus reynos), luego que tomó las riendas del govierno, no tuvo otra mira, que ver como hacer que todos los obispos de sus Reynos pensasen en lo mismo, instruyendo a dicho, nuevamente convertidos en la verdadera Cathólica religión y feé. Acreditando este mismo zelo el ardor con que V. Beatitud paternalmente cuida de poner presbíteros de experimentada religión y letras en todos los lugares de tales Moriscos que exerzan el cura de almas, y con su exemplo y piedad les traygan y mantengan en nuestra verdadera religión y feé.

[*Diligencias del obispo Esteve para dar cumplimiento al Breve papal*]

(4.º) Por tanto, deseando obedecer a los preceptos de vuestra Beatitud, y llenar el gusto de Phelipe II, empesé a encargarme de este negocio, y a pensar enseguida el modo y medio más facil y conveniente para la erección de dichas Yglesias Parroquiales, teniendo para este fin presente que en días pasados el Lic^{do}. Feliziano de Figueroa, decano y canónigo de la Yglesia de Valencia, varón muy habil y experimentado en todo negocio, y de acreditada virtud, costumbres y doctrina, para satisfacer los Reales deseos [f. 26 r] ya premeditó atentamente este negocio, y juntamente con Juan Bautista Torner, canónigo de Orihuela, mi Vicario General, y para este fin mi diputado, examinó atentamente las rentas, emolumentos y frutos que pareciesen necesarios para el *Dotte y sustentación de las dichas Parroquiales Yglesias de mi Obispado*, como también reduxo a recto orden y arreglo todo aquello que pudiese conducir a este negocio, lo qual haviendo mandado ver y examinar diligentemente, no pude menos de aprobarlo y de remitirlo a V. Beatitud con el respeto devido, y principalmente si se advierte que las erecciones, fundaciones, divisiones, distinciones de dottes la aplicados, y de rentas pertenecientes al aumento de dichas Yglesias Parroquiales están prescriptas y colocadas con tal orden, que ni se pudo hacer ni desear mejor.

Por lo que remito a V. Beatitud todo quanto los dichos Feliziano Figueroa y Juan Bautista Torner, mi Vicario General, huviesen destinado, conferido, escrito y trabajado para este efecto, para que se digne la S[anta] Silla aprovarlo y confirmarlo, y vea V. Beatitud lo que a V. S[antidad] rendido humildemente pido. Y el tenor de lo trabajado es como se sigue:

[*Erección de parroquias en los pueblos de moriscos de la diócesis de Orihuela*]

(5.º) Hechos de la erección, desmembración y de la dottación hasta cien libras de moneda valenciana, que a voluntad, zelo y dirección de Phelipe II, Rey de las Españas, se han regulado en diferentes Yglesias Parroquiales de los Lugares de Moros poco ha convertidos [f. 26 v] en el Obispado de Orihuela a nuestra verdadera religión.

Oriola. En la Ciudad de Orihuela, cabeza del Obispado, y donde ay a más [de] tres Yglesias Parroquiales con tres mil casas, se hallan 40 casas de Moriscos repartidos por toda ella, sin tener estos ninguna Yglesia Parroquial ni propio parrocho que pueda y deva instruirlos en la Doctrina Christiana, ni conocerles e imponerles en la feé Cathólica. Pero por quanto en la Parrochia de Sta. Justa, y cerca de esta, hay una Yglesia u oratorio con la ynvocación de San Pablo Apostol, que no tiene ningún destino, y a ella pueden acudir dichos Moriscos para ohir misa en los días de fiesta y domingos. Por tanto parece que dicha Yglesia de S^{n}. Pablo se destine, y en efecto quede destinada, para el expresado fin, así como ya se mandó por el Obispo de Orihuela en su visita. Deviendo uno de los tres curas de la Parroquial Yglesia de Sta. Justa (guardando turno) celebrar misa en dicho Oratorio en los referidos días, y explicar la Doctrina Christiana a los Moriscos, destinándoles a dichos curas por su salario y trabajo en el referido cargo y obligación mientras q^{e}. en ello estuviesen constituidos trescientas libras anuales por cada uno de dichos beneficios, que deberán sacarse de los frutos de primicias y diezmos del diezmo de Orihuela. Nombrando también el Obispo un alguacil (que podrá a su arbitrio remover) para que a dichos nuevamente [f. 27 r] convertidos haga hir a misa, y ohir la Doctrina Christiana en dicho Oratorio u Yglesia de S^{n}. Pablo comp[i]liéndoles y multándoles en caso necesario.

Redován. Consta Redován de treinta y dos casas de xristianos viejos, y de treinta y quatro de nuevamente convertidos, que todos son 66. Hay en este pueblo Yglesia Parroquial bajo la ymbocación de S^{n}. Miguel Arcángel *desde que los Moros de este Reyno se convirtieron a nuestra Santa Lee Cathólica*. La cura de almas se cumple regularmente por un sacerdote mercenario, quien por su mantenimiento y salario tiene las primicias de dicho Lugar, que importan veinte libras, y otras cinco libras que el Obispo y Cabildo de Orihuela, y la Universidad de Valencia contribuyen por razón de los derechos de diezmos que de dicho pueblo perciben, y cincuenta sueldos que el dueño temporal de dicho Lugar por costumbre antigua también paga, que todo hace la suma de 27 £[ibras] 10 s[ueldos].

Y por quanto es muy natural que las obejas tengan pastor propio a quien conozcan, e igualmente él a ellas, que no haga como el criado pagado, que al ver venir el lobo huye, antes bien deva dar su vida, y cuenta a ellas, y deviendo ser instruidos dichos Moriscos en la feé Cathólica, por tanto en dicha Parroquial ecclesia de Redován deve constituirse un rector y parrocho propio, quien exerxa el cura de almas, y quien obtenga dicha Rectoría o Parroquial Yglesia por concurso, según el Decreto de la Sag[rada] Cong[regación], al qual se le señale para siempre, y por congrua, las ante dichas [f. 27 v] 27 L. 10 s. con más otras 72 L. 10 s., cumplimiento de las 100 L. moneda valenciana, cuya acidición será assí:

Que la Mesa episcopal de Orihuela pague 29 L. 10 s.; a más de la cantidad que antes pagaba por los diezmos que de dicho pueblo percibe, ascendiendo su valor a 91 L. 2 s. 5[dineros]. La Mesa capitular pague igualmente 15 L. 13 s. 6 [d.] a más de lo que antes pagaba. Y la Universidad de Valencia contribuya también con 2 L. 7 s., 6 por razón de los diezmos que cada uno respective percibe de dicho pueblo de Redobán -sic-, quedando igualmente para siempre aplicadas aquellas 25 L. que los jurados de dicho Lugar voluntariamente se obligan [a] dar para mantenimiento del Rector que se eligiesse, de cuya obligación consta [noticia] más largamente en el proseso, con las quales se completa la suma de dichas 72 L. 10 s. de la nueba addicción.

Cox. El Lugar de Coix se compone de 170 casas de Christianos nuevos. Hay en él Yglesia Parroquial desde q^{e}. los *Moros del Reyno de Valencia se convirtieron a la Cathólica religión*, cuya Yglesia bajo la ymbocación de San Juan Bautista t*iene anexo el Lugar llamado la Granja, que se compone de 70 casas*. Su cura de almas hasta el día se ha exercido por un sacerdote mercenario puesto por el Ordinario, quien en los domingos y fiestas celebra dos misas, *una en Coix y otra [en] la Granja*, que por su salario y congrua *ha disfrutado siempre las primicias de dichos pueblos*, con más tres caízes y medio [f. 28 r] de trigo por assistir a Coix, y cinco y un tercio por el servicio y asistencia a la Granja, que se han tomado de los diezmos de dichos pueblos pertenecientes al Obispo y Cabildo de Orihuela, y a la Universidad de Valencia. Y por quanto es muy conforme a la razón que todas las obejas tengan pastor propio, a quien conozcan, y él a ellas, que no huya como el mercenario al ver venir al lobo, antes bien que de razón y cuenta de ellas, y principalmente en el día, por dever ser instruidos los Moriscos en la religión Cathólica.

Por tanto, conviene que el Lugar de la Granja se desmembre y separe de la Yglesia Parroquial de Coix, erigiéndose en él otra nueva Parroquia en la forma que ya se dirá. Y que en dicha Parroquial Yglesia de Coix se nombre un pastor y párrocho propio, a cuyo cargo esté la cura de almas, deviendo proveherse por concurso dicha Rectoría o Yglesia Parroquial, según decreto de la Santa Congregación. Y a dicho rector se le señala para sus alimentos y congrua suficiente las primicias del referido lugar de Coix, que en el día están reputadas en 50 L. También tres cahíses y medio de trigo, que a común estimación valdrán 21 L., y estas partidas unidas hacen

la total de 71 L, que para complemento de las 100 L. de moneda de Valencia se deverán añadir y contribuhir con otras 29 L. en esta forma:

La Mensa episcopal de Orihuela pague 17 L. 19 s 7 a más de los tres cahíses de trigo por razón de [f. 28 v] los diezmos de dicho pueblo, siendo el valor de esos el de 189 L. 10 s. 9. La Mesa capitular de Orihuela pague 9 L. 11 s. 5 por la parte de sus diezmos, que ha[s]ciende su valor a 100 L. 17 s. 10, a más de la dicha cantidad de trigo con que contribuye. Y la Universidad de Valencia de 1 L. 9 s. por las razones referidas, con cuyas 100 L. y demás que puede dar de sy el pié de altar, se mantendrá decentemente el rector, quedando *para siempre aplicadas a dicha Parroquial Yglesia las tierras que antes posehía la mezquita, siendo de cargo del cura o jurado de dicho pueblo la administración de dichas tierras, y de sus rentas cuydar la fábrica de la referida Yglesia Parroquial y a la havitación del cura que está en ella muy antigua.*

La Granja. La Granja es anexo de la Yglesia Parroquial de Coix, y se compone de 70 casas de xristianos nuevamente convertidos. Su cura de almas ha estado a cargo del sacerdote de la Parroquial de Cox, quien muy de mañana venía a decir la otra misa a la Granja en los días de fiestas y domingos, en atención a distar de Cox solamente un cuarto de hora, y ser el camino muy llano. Pero por quanto en tiempo de lluvias se hace muy dificultoso que un mismo sacerdote cumpla con las referidas obligaciones de dos misas, y explicar en ambas partes la Doctrina Christiana a los nuevamente convertidos a ella, y principalmente quando más instan estas obligaciones como en los días de domingo y fiestas, por tanto parece muy del caso desmembrar y separar a dicho Lugar de la [f. 29 r] Granja del de Coix, y una vez desmembrado y separado quede así para siempre, deviendo erigirse su Yglesia en Parroquial. Y una vez erigida, permanezca vajo la ymbocación de S^{n}. Pedro Apóstol con su capilla, sacristía, campana, fuente de bautismo y demás derechos de Yglesia Parroquial, y perteneciendo por dottación [el] patronato activo de dicha Yglesia a su dueño temporal, queda a elección de éste el nombramiento del referido rector para su Yglesia, como luego se dirá. Señalando para su dotte 100 L. en esta forma: Que las primicias de dicho lugar, que su valor es 14 L. 12 s., y los 5 c[ahíces] 1 /3 que antes dava el sacerdote de Coix por su salario, queden aplicados a dicha Yglesia y su rector, importando los referidos 5 cha[íce]s 1/3 de trigo que se sacan del montón de los diezmos pertenecientes al Obispo y Cavildo de Orihuela, y a los beneficiados de las Yglesias Parrochiales de Santa Justa y San Tiago la cantidad de 26 L. 13 s. 4, que los tres beneficiados de la Yglesia Parroquial de Santa justa de Orihuela, en atención a no estar obligados a su residencia personal, paguen repartidas por iguales partes 5 L. 10 s. 3, por razón de las 300 L. que cada uno de ellos percibe de los frutos de diezmos, que es por cada uno 36 L. 9. Y los dos beneficiados de la Parroquial de San Tiago de Orihuela, que cada uno tiene 200 L. por un beneficio, paguen por iguales partes 2 L. 4 s. 6 por los mismos motibos. Y a más de lo referido, las 51 L. que para complemento [f. 29 v] de la dottación de dicha Yglesia se obligó a pagar Don Juan de Rocamora, su dueño temporal, todos los años al cura que fuesse de dicha Yglesia de la Granja, haciendo hipoteca de todos sus bienes, y en especial de una almazara de azeyte sita en el mismo Lugar, pero con la condición y reservación del derecho de presentar siempre la referida Rectoría y Parroquial Yglesia, que quiso perteneciese a sí y sus succesores, y no de otra suerte, deviendo de ser de cargo de los vezinos la fábrica de la Ygleisa y la casa del cura, según la forma y capítulos pactados.

Albatera. El Lugar de Albatera tiene 233 casas de Christianos nuevos, y de ancianos viejos, que todos han... (2).

Hay en dicho lugar Yglesia Parroquial bajo la ymbocación de San Jayme, desde que los Moros del Reyno de Valencia se combirtieron a nuestra Cathólica Religión. Su cura de almas se ha regido por un sacerdote mercenario nombrado por

el Ordinario, a quien por sus alimentos y salario se les dan las primicias de dicho pueblo, y ymportan 77 L. 16 s. 8, con 6 L. más que la Universidad de Valencia dava para que este sacerdote cuydase la educación de los niños. Y por quanto es muy regular que todas las obejas tengan pastor propio a quien conozcan, y él a ella, que no haga como el mercenario que huye al ver que viene el lobo, antes bien, que esté obligado a dar cuenta y razón de ellas, y principalmente siendo también precisa en el día la instrucción de los Moriscos en la feé Cathólica.

Por tanto combiene que en dicho Lugar de Albatera se nombre un rector [f. 30 r] perpetuo o párroco, a cuyo cargo esté el cuidado de almas, deviendo obtener dicha Rectoría por concurso, según decreto de la Sagrada Congregación. Y señalarse y aplicársele para siempre, a más de las referidas 83 L. 16 s. 8, otras 16 L. 3 s. 4 para cumplimiento de las 100 L. que se sacarán en esta forma: 40 L. 5 s. que pagará la Mensa episcopal de Orihuela por la parte de diezmos q^{e}. [en] dicho pueblo percibe, ascendiendo el valor de ésta á 387 L. 16 s. 11. La Mensa capitular contribuirá con 5 L. 6 s. 9, y la Universidad de Valencia con 16 s. 2 por los motibos referidos, encargando que la Yglesia, cuyos fundamentos solamente están hechos, quanto antes se prosiga, y *concluya su obra, como igualmente la casa havitación del cura, acomodándose a la situación e idea formada, y las rentas y tierras de las antes Mezquitas queden aplicadas a dicha Yglesia y su administración al cura y ecónomo.*

Crevillente. El lugar de Crebillente, que pertenece al Marquesado de Elche, se compone de 422 casas de xristianos nuevos.

Hay Yglesia Parroquial desde que los Moros del Reyno de Valencia se convirtieron a nuestra Catholica religión, cuya cura de almas se ha regido hasta el día por un sacerdote mercenario, a quien por su salario y congruos alimentos daba el señor temporal 50 L. por razón de todos los frutos diezmales que de dicho lugar percibía, q^{e}. su valor ascendía a 600 L. anuales, siendo de su cargo el mantener un sacerdote cura de almas.

Y por quanto es muy constante que todas las obejas tengan pastor propio, a quien conozcan, y él a ellas, quien al ver q. viene [f. 30 v] el lobo no huya, antes [bien] exponga su vida y de razón de ellas, y más en un tiempo en que se hace tan precisa la ynstrucción de los nuevamente convertidos a nuestra feé Catholica. Por tanto es indispensable constituir en la Parroquial de Crevillente un cura propio que obtenga la Rectoría por concurso, según el decreto de la Sagrada Congregación. Y a quien para su dote y alimentos se le señalan las 50 L. referidas, con más para cumplimiento de las 100 L. se le añaden 25 L. que deberá pagar el dueño temporal, por la misma razón y motibo que pagaba antes las 50 L. solamente, y otras 25 que poco ha hizo obligación de pagar al rector, que se nombrare, la Universidad de dicho Lugar, como es de ver por la escritura que de ello otorgó ante el escribano de dicho Lugar. Y con esto quedará bastantemente dottada la referida Rectoría. Pudiendo con las referidas 100 L. y demás emolumentos de pie de altar mantenerse desentemente su párroco y su casa de havitación. Edifíquese o marque la Universidad de dicho Lugar a sus expensas la casa contigua y la edificada junto a la Yglesia.

Elche. La Arraval de Elche está separado de esta Villa [del mismo nombre], y se compone de 380 casas de Christianos nuevos, que están circuidas de murallas, y para entrar a él solamente ay una puerta. Su Yglesia Parroquial bajo la ymbocación de San Juan Bautista es la que antes fue [f. 31 r] mezquita de Moros. Y de licencia del Ordinario celebra un sacerdote mercenario misa todos los días de domingo y fiestas, y administra el sacramento del bautismo. A quién por su salario y alimentos el Duque de Maqueda, su dueño temporal, acostumbraba dar 12 L. 12 s. y la Universidad de dicho Arraval 18 L. 9 s. Aquel por su 3^{a}. parte en diezmos que perci-

bía del dicho Arraval, que en valor ascendía a 1.500 L., y ésta a cuenta de la primicia, que no acostumbraba pagar.

Y por quanto es combeniente que todas las obejas tengan pastor propio y parrocho, que instruya a los nuebamente convertidos, [y] al ver venir al lobo se mantenga firme y expuesto a dar su vida por ellas. Por tanto, se devía nombrar en dicha Parroquial Yglesia por concurso un párrocho y pastor perpetuo, a quien por su dotte y alimentos queden aplicadas para siempre aquellas 31 L. 1 s., debiéndosele añadir otras 69 L. 19 s. para cumplimiento de las referidas 100 L., que se pagarán en la forma siguiente:

La dicha Universidad pague las 17 L. 11 s. que poco hace [se] obligó contribuir cada año al rector que se nombrare por las primicias que no pagan, a las que añadiendo las 18 L. 9 s. que antes pagaban, hazen la suma de 36 L., con las quales de oy en adelante acudirán. Y de las rentas y censos que posehe la Yglesia, se tomarán y aplicarán 10 L. respecto de asender estas a 50 L. La Mensa episcopal de Orihuela pague 14 L: 6 s.. La Mensa capitular 12 L. 14 s. La fábrica de la Yglesia Parroquial de Santa María de Elche 3 L. 13 s. 4. La fábrica de la Parroquial de San Salvador 1 L. 16 s. 8. Los dos beneficia[f. 31 v]dos de Santa María 5 L. 4 s. por iguales partes. Los dos beneficiados de San Salvador 2 L. 12 s. por iguales partes. Y finalmente la Universidad de Valencia 1 L. 2 s. Cuyas cantidades deverá cada uno respectivamente contribuir por la parte de diezmos que en el término de Elche recogen y perciben.

Cuya dotación de 100 L., con los emolumentos de pie de altar, es muy suficiente, perteneciendo la administración de las rentas que antes fueron de [a] mezquita al párrocho y vicario de dicha Yglesia, cuydando *de que la Yglesia empesada se remate a expensas de la Universidad, según la forma convenida, y una vez rematada la obra, la que antes era Mezquita, y en donde en el día se dice misa, destrúyase totalmente sin dejar memoria de ella.*

Aspe. El lugar de Aspe se compone de 386 casas de Christianos nuebos y 70 de viejos, que todos hacen el número de 456.

Hay Yglesia Parroquial con la ynvocación de Santa María, que es la mesma que antes era Mezquita de Moros. Su cura de almas se ha exercido por dos sacerdotes mercenarios, a quienes por sus alimentos su dueño temporal Duque de Maqueda y Marqués de Elche acostumbró dar 69 L. moneda valenciana por razón de todos los frutos diezmales que, por concesión Apostólica, percibe de dicho pueblo, ascendiendo su valor de 1.400 L. anuales, y también en virtud de cierta concordia celebrada entre el Obispo y Cabildo de Cartagena, de una parte, y de otra Don Juan Ruiz de Corella, dueño de los lugares de Novelda, Aspe, Petrel y Salinas, sobre los diezmos de dichos [f. 32 r] pueblos. Y con escritura ante Matheo Esteve, notario, a los 30 dias del mes de Agosto, año 1494, otorgada en la Villa de Aspe, se obligó su dueño temporal a mantener en él un sacerdote cura de almas, y la Universidad de Aspe a dar 25 L. por razón de las primicias, por quanto no se davan en fruto a los parrochos.

Y respecto que es muy presiso instruir en la feé Catholica a los dichos nuevamente combertidos, y que tengan éstos pastor propio que no tema a nada, antes bien exponga su vida por sus feligreses, conviene que se constituya en dicha Parroquial Yglesia un rector o párrocho perpetuo, que obtenga dicha rectoría por concurso, y a quien en parte de su congrua se le apliquen y queden aplicadas para siempre las dichas 94 L. Y para cumplimiento de las 100 L., y para alimentar un vicario que es necesario, y para administrar los sacramentos a un tan crecido pueblo, se han de añadir otras 56 L., que con las 94 L. de antes, componen las 150 L., que se deverán pagar en esta forma:

El dueño temporal pagará por el motivo referido 31 L., que con las 69 L. que antes contribuhía, pagará en adelante 100 L., que es el dotte de la Re[c]toría y re[c]tor. Y dicha Universidad pague otras 25 L. más por razón de las primicias, y así pagará las 50 L. por los alimentos del vicario que poco ha se obligó a pagar todos los años al rector que se nombrare, según escritura recibida por el notario de dicha Universidad.

Y por quanto la Yglesia a donde concurre el pueblo, y se celebran los oficios divinos, es la antigua Mezquita (como sus edificios lo demuestran), y ésta por su antigüedad amenaza ruina, en este sitio, y *a expensas de la Universdad, según [f. 32 v] la forma establecida edifiquese otra de nuebo, que luego que fuesse concluida, derritiese la vieja Mezquita, sin dexar memoria de ella, y sus rentas y demás bienes q^e^. le pertenecieron antiguamente queden aplicados a la Parroquia nueva,* y la administración de ellos a cargo del ecónomo y rector.

Novelda. El lugar de Novelda se compone de 500 casas, las 100 [de] Xristianos viejos, y las 400 de recién convertidos.

Hay en ella Yglesia Parroquial bajo la ymbocación del Nacimiento de la Virgen, que como demuestra el edificio y sus señales, es la antigua Mezquita de los Moros.

Su cura de almas regularmente ha estado a cargo de dos sacerdotes mercenarios, nombrados por el Ordinario, por cuya dotte y alimentos el Marqués de Tierranueva (3), dueño temporal de dicho pueblo, da 100 L. por razón de todos los diezmos que de él percibe, ascendiendo éstos a 990 L. 8 s. También en virtud de cierta concordia sobre los diezmos referidos entre el Obispo y Cabildo de Cartagena de una parte, y de otra Don Pedro Masa de Lisana (4), dueño de Novelda, y el síndico de la Universidad de Monovar, como es de ver por la escritura otorgada por Juan Martínez, notario, a 20 de Julio de 1498, por la que dicho dueño temporal se obligó a mantener un presbítero cura de almas.

Y por quanto es razón que los nuebamente convertidos sean instruidos en la feé Catholica, y tengan un pastor propio a quien conozcan, y se exponga a dar su vida por sus feligreses, por tanto conviene q^e^. en dicha Parroquial de Novelda se nombre por concurso un cura o parrocho perpetuo, a quien se apliquen para siempre [f. 33 r], y queden aplicadas, las referidas 100 L. de moneda de Valencia, teniendo éste la obligación de mantener un vicario para la administración de Sacramentos, en atenzión a lo numeroso de este pueblo, por cuyo salario y alimentos se deverán añadir otras 40 L. en esta forma:

El referido dueño temporal, por las razones dichas, pague 20 L. a más de las 100 que antes pagava, y de las rentas de la antes Mezquita, que ascienden a 60 L., se tomarán otras 20 L. para la ayuda de dicha dotación y constitución de salario para el ecónomo, cuya dotación de 140 L., con lo que puede dar de sí el pie de altar, es bastante congrua.

Y por quanto los vezinos de dicho Lugar de Novelda, hasta aora no han pagado primicia alguna, sin embargo de deverse estos por derecho divino al propio parrocho, por tanto se ha de cuydar, que luego que se nombre el referido rector perpetuo, conforme viene referido, sean presentados dichos vezinos de Novelda a pagar primicias de todo el trigo y azeytte que cogieren, según se acostumbra pagar en el Obispado de Orihuela. A saber: Por 30 barchillas 1 y una vez tan solamente, cuyas primicias assí pagadas (hecha liquidación) importan 250 L.. Y en caso que el dicho rector perciba enteramente las referidas primicias, quede entonces el dueño temporal de Novelda libre del pago de las 120 L., como igualmente las otras 20 L. aplicadas de la Mezquita antigua.

Y por quanto ya días hace se empesó la Yglesia nueva, y está por concluirse su obra, y poder concurrir a ella sus vezinos para la celebración de los Divinos oficios, por tanto, luego que se colocase en ella el Santísimo Sacramento [f. 33 v], se derribará la antigua Mezquita, de suerte que los nuevamente convertidos no puedan hazer memoria de ella, y se borre totalmente su secta, *quedando adjudicadas a la nueva Yglesia* las rentas y campos que antes pertenecían a la Mezquita, y bajo la administración de su parrocho y vicario.

Monóvar. El lugar de Monovar se compone de 280 casas, las 250 son de Christianos nuebos, y las 30 de Xristianos viejos.

Hay en él Yglesia Parroquial bajo la ymbocación de San Juan Bautista, desde que los Moros del Reyno de Valencia se convirtieron a nuestra Cathólica Religión.

Su cura de almas se ha regido por un sacerdote mercenario, por el Ordinario nombrado, a quien por su salario y alimentos el dueño temporal de dicho Lugar dava 60 L. por razón de todos los diezmos que de él percibía, ascendiendo su valor a 1.644 L. 1 s. 3. Y también por motivo de cierta concordia entre el Obispo y Cavildo de Cartagena de una parte, y Don Pedro Maza de Lizaña, señor de la Villa de Novelda, y el síndico de la Universidad de la Villa de Monovar de otra, estando pendiente el pleyto sobre dichos diezmos, como consta por la escritura pública autorizada por Juan Martínez, notario, a los 20 días de julio, año 1498, por la qual se obligó a mantener un sacerdote cura de almas.

Y por quanto es muy puesto en razón, que dichos nuebamente convertidos, que han de ser instruidos en la feé Cathólica, tengan un párroco y pastor propio, que ofrezca su vida por sus feligreses, y esté obligado a dar razón de ellos, por tanto con viene que en dicha Parroquial de Monovar se ponga un rector y párroco propio y perpetuo, que obtenga [f. 34 r] dicha Rectoría por concurso, y a quien se le apliquen para siempre dichas 60 L., y a más de éstas, 40 L. a cumplimiento de las 100 L. de la congrua y alimentos suficientes, que deverá pagarse assí:

El dueño temporal por las razones arriva expresadas dará otras 20 L. más, y las otras 20 L. deverán tomarse y aplicarse a dicho rector, de las rentas que fueron antiguamente de la Mezquita, cuyo valor era el de 48 L. 10 s. cada un año. Y respecto que los vezinos de dicho Lugar no han acostumbrado pagar primicias, por más que sean devidas al propio parrocho por derecho divino, al instante que se nombre rector y parrocho para dicha Yglesia Parroquial, deverán sus vezinos acudir con el pago de primicias, según y conforme se pagan en el Obispado de Orihuela. A saber:

30 barchillas de trigo o cevada, 1 barchilla y una vez tan solamente, etc. Y si hecha la liquidación de la primicia de dicho pueblo, ascendiese su valor a 150 L., en este caso y no de otra suerte, quedará libre el referido dueño temporal del pago de dichas 80 L., como también del de las 20 L. que se tomavan de las rentas de la antigua Mezquita. Edificándose casa abbadía para la havitación del cura, que esté junto a la Yglesia, *en el modo acordado, y aplicándose a la Yglesia nueva las rentas de la antigua Mezquita, y assí aplicadas, sea de cargo del rector y ecónomo su adininistración.*

Elda. El Lugar de Elda se compone de 360 casas de nuevamente convertidos, y 80 casas de Christianos viejos, que todas hazen el número de 440.

Hay en él una antigua Parroquial Yglesia con el titulo de Sta. Ana.

Su cura [f. 34 v] de almas se ha regido por dos presbíteros mercenarios destinados para este fin por el Ordinario, a quienes el señor temporal, Conde de Elda, da anualmente 100 L., repartidas por iguales partes por razón de todos los frutos dezimales que de dicho lugar percibe, ascendiendo su valor a 107 L., y también por razón de cierta concordia entre el Obispo y Cabildo de Cartagena de una parte, y de

otra Don Juan Ruiz de Corella, Conde de Consentaina -sic-, y señor de dicho Lugar de Elda, sobre dichos diezmos, según consta por escritura que autorizó Matheo Esteve, notario de Valencia, a los 30 de Agosto de 1494, por la qual se obligó dicho Conde a mantener en Elda un sacerdote cura de almas.

Y por quanto dichos nuevamente convertidos han de ser instruidos en la feé Cathólica, y deven conocer a su propio pastor y párrocho, que exponga su vida por ellos y de razón de sus almas, por tanto conviene que en dicha Parroquial Yglesia de Elda se nombre un rector o párrocho perpetuo que obtenga dicha Rectoría por concurso y coadjutor suyo para la administración de los Sacramentos, en atenzión a ser el pueblo muy crecido, quedándole adjudicados para siempre por su congrua las 100 L. que el referido dueño temporal pagava, por las causas y razones expuestas. Y para la congrua y mantenimiento de dicho vicario *ad nutrem amovible* [f. 35 r] quede anexo y aplicado para siempre un simple Beneficio fundado en el altar mayor de dicha Yglesia, bajo la imbocación de Santa Ana, por D^{n}. Juan Coloma, Conde de Elda, que renta anualmente 75 L. pagaderas perpetuamente por sus succesores, a cuya paga será presisado el Conde que por tiempo fuese. Y dicho vicario estará obligado a hacer y cumplir todas las cargas de dicho Beneficio, cuya dottación del rector de dichas 100 L. juntamente con los emolumentos de pie de altar, que importarán unas 80 L., será suficiente congrua para sí, y el vicario o beneficiado, cuydando de que quanto antes se remate la 3ª parte de la obra de la Yglesia, que queda [por concluir], y de que la casa habitación del cura se edifique según el sitio y forma convenida, derribando la antigua Mezquita de Moros que en el día está bajo la ymbocación de Santa Cathalina Martir, respe[c]to que en ella aún *se advierten algunas reliquias de la maldita secta de Mahoma, y los campos y rentas a ella pertenecientes se aplican a la nueva Yglesia bajo la administración del rector y ecónomo.*

Petrel. El Lugar de Petrel se compone de 240 casas de Christianos viejos.

Hay una Yglesia Parroquial muy antigua bajo la ymbocación de San Bartholomé.

Su cura de almas se ha gobernado por un presbítero mercenario puesto por el Ordinario, a quien el dueño temporal Conde de Elda ha dado 35 L. anuales por razón de los frutos que de dicho pueblo percibe, ascendiendo el valor de éstos a 700 L., y también por razón de cierta concordia sobre dichos diezmos entre partes del Obispo y Cabildo [f. 35 v] de Cartagena, y D^{n}. Juan Ruiz de Corella, Conde de Consentayna -sic-, y dueño temporal entonces de Petrel, según escritura otorgada por Matheo Estebe, nottario de Valencia, a los 30 de agosto de 1494, por la que dicho Conde se obligó a mantener en dicho lugar un sacerdote cura de almas, pagando también sus vezinos 15 L. para complemento de las 50 L. que por razón de las primicias devían pagar y no lo acostumbravan.

Y por quanto es muy regular que los nuevamente convertidos de dicho Lugar sean ynstruidos en la feé Cathólica, y que tengan propio párrocho y pastor, que exponga su vida por sus feligreses, y eleva dar razón de ellos, por tanto conviene que en dicha Parroquial de Petrel se constituya un perpetuo rector o párrocho, en quien se provea la Rectoría por concurso, y a quien se le adjudique por su congrua, y queden adjudicadas para siempre, las referidas 50 L. que el dueño temporal y vezinos del expresado pueblo acostumbravan pagar por las causas y razones expuestas. Y a más de estas 50, se le adjudicarán otras 50 L. para complemento de las 100 L. de congrua del rector, que las deverán pagar en esta forma:

El dueño temporal dará otras 20 L. más de aquellas 35 L. que por los motivos referidos ya antes pagava. Y la expresada Universidad pague otras 25 L. por razón de dichas primicias, que juntamente con las 15 que antes pagava dará en adelante 40

L., cuya cantidad se obligó a pagar anualmente dicha Universidad al rector que se nombrase, según escritura authorizada por Gonzalo Ferrandis, nottario de la Villa de [f. 36 r] Elda. Y de las rentas de la antigua Mezquita, que importan 25 L. 7 s. 11, se tomarán 5 L., y se aplicarán al mismo rector. Cuya dottación de 80 L., juntamente con los emolumentos que puede producir el pie de altar, que serán unos 20 p[eso]s, es suficiente congrua. *Deviendo edificarse una sacristía y casa abbadía para la Habitación del rector, según la forma acordada, y las rentas y campos de la antigua Mezquita quedardn aplicados a la nueba Yglesia bajo la administración del cura y ecónomo de esta Yglesia.*

Yo, el Liz^{do}. Feliziano de Figueroa, deán y canónigo de la Yglesia Metropolitana de Valencia, director nombrado por el religioso zelo del S^{r}. D^{n}. Phelipe II, Rey de España, juntamente con Juan Bautista Torner, canónigo de Orihuela y vicario general por su R^{do}. Obispo D^{n}. Joseph Estevan, diputado y con bastantes poderes encargado de reconocer y averiguar lo más combeniente para la mejor ynstrucción en la feé Catholica a los nuebamente convertidos a ella en los lugares del Obispado de Orihuela, para hacer las erecciones, desmembraciones y dotaciones, y para poner en limpio y reducir a escritura todos los aumentos de dichas dottes, y a hechos, o que convenía hacer en muchas Yglesias Parroquiales, he estado con dicho oficial y vicario general en todos los lugares de Moriscos del expresado Obispado de Orihuela, que son 11 a más de la Ciudad de Orihuela. A saber: Redobán, Coix, La Granja, Albatera, Crevillente, Arraval de Elche, Aspe, Novelda, Monovar, Elda y Petrel.

Y hauiendo indagado ante todo el valor de los frutos, assí de primicias como de diezmos, y hecho averiguación, examen y liquidación de aquellas partes con que cada uno [f. 36 v] de los que reciben dichos frutos deben contribuhir para las expresadas dotaciones, examinando al mismo tiempo larga y maduramente quanto puede pertenecer a la inmunidad de dichas Parroquiales, y salvación de las almas de los nuevamente convertidos, he hecho las referidas erecciones, dismembraciones, aumentados de congruas, liquidaciones y demás apliaciones, según me ha parecido más conveniente y arreglado a la prorrata de cada uno. Y haviéndolas puesto por escrito, he guardado y seguido el mismo estilo que observé en las dottaciones de semejantes Parroquiales del Reyno de Valencia por encargo del Señor Juan de Rivera, Arzobispo de Valencia, que también aprobó la Santa Sede Apostólica.

Y para que a lo referido se de enteramente feé y crédito, firmo de mi mano, haciendo también poner mi sello. EL LIZ^{DO}. FELIZIANO DE FIGUEROA, Canónigo y Decano.

Yo Jayme Pablo Pallarés, Presbítero Beneficiado de la Sta. Yglesia de Valencia, y Notario Apostólico, Doy feé: Haver intervino en todo lo referido juntamente con el L^{do}. D^{n}. Feliziano de Figueroa, Decano y Canónigo de Valencia, y con Juan Bautista Forner, Off^{l}. y Vicario General de Orihuela, haviendo otorgado Escritura pública de todo lo expresado. Y para que en todas partes, assí en juicio como fuera de él, se le dé entera feé y crédito, signé y firmé. = Lugar + del signo.- JAYME PABLO PALLARÉS, el arriva nombrado Presbítero y Notario.- Lugar + del sello.

[*Índice de contribuyentes para la erección de parroquias*]

(6.º) Yndice de todos [f. 37 r] los que contribuyen. A saber: la Mesa espiritual, la Mesa capitular, la Universidad de Valencia, los Señores temporales, las Universidades de los Lugares, las fábricas y beneficiados, y las rentas de las antiguas Mezquitas.

El Obispado de Orihuela contribuye a la dotación de las Parroquiales de los lugares en donde poco ha se convirtieron a la feé, tanto por antigua oblighación, como

por la nueva dotación de 100 L. desde el año 1596, pagando la Mesa episcopal a dichas Parroquias por antigua obligación 16 L. 16 s., y por la nueba dottación 71 L. 15 s. La Mesa capitular de Orihuela por antigua dotación pagava a dichas Parroquiales 8 L. 9 s., y por nueba dottación paga 43 L. 5 s. 8 [dineros].

La Universidad de Valencia paga a las expresadas Parroquias por antigua obligación 1 L. 1 s., y por nueba dottación, 5 L. 14 s. 8 [d.].

Los dueños temporales de dichos lugares pagan a sus Yglesias por obligación antigua 426 L., y por la nueva dottación 167 L.

Las Universidades de los lugares por antigua obligación y costumbre pagan a las mismas Parroquiales, a más de las primicias que en frutos se pagan en algunas partes, 64 L. 9 s., y por la nueba dottación pagan 117 L. 11 s.

Las fábricas y beneficiados pagan 92 L. 7 s. 5. Solamente por la nueba dottación pagan también de las rentas de las antiguas Mezquitas, 55 L.

[*Aprobación por el mitrado oriolano de la erección de nuevas rectorías en los lugares de moriscos de su diócesis*]

(7.º) Joseph Estevan, por la Gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Orihuela, etc., Vista esta dotación de las Ygleisas Parroquiales de algunos lugares de nuestro Obispado, comprehensiba de 18 foxas de papel, y hecha para la mejor ynstrucción de aquellos que poco ha se han convertido a otra. Santa feé. Por quanto dicha dotación [f. 37 v] es en evidente utilidad de dichas Parroquias y sus parroquianos, por tanto, y por el thenor de las presentes, ynterponemos nuestra autoridad y Decreto judicial, assí en orden a dicha dotación como en todo lo demás (salvo quedando en todo, y por todo, el beneplácito de N[uestro] S[antísimo] P[adre] y de su Santa Sede Apostólica), en feé de todo lo qual, y en término de todo lo que antecede, mandamos hacer y expedir estas nuestras Letras, firmadas de nuestra mano, selladas con nuestro sello, y por el Ntro. Not[ar]io y Es[criban]o, y de nuestra Curia en devida forma testimoniadas.

Dadas en nuestro Palacio Episcopal de Orihuela a los 14 días del mes de Abril, año del Nacimiento de Ntro. Señor [de] 1597. Siendo presentes por testigos, y para lo referido llamados, Luis Gutiérrez, Presbitero, y Francisco Gisbert, familiares de casa.- JOSEPH, OBISPO DE ORIHUELA. Lugar + del sello.

Yo Juan Bautista Berbegal, Escrivano público por especial comisión del Colegio de Escrivanos, por auttoridad Apostólica Notario del Archivo de la Curia Romana, y en él alistado, y Escrivano de la Curia Eclesiástica de Orihuela, por quan to assistí en todo lo expuesto, juntamente con los referidos testigos, y ví hoi hacerse assí. Por tanto, y obedeciendo el mandatto de mi Señor Obispo, puse mi firma y acostumbrado signo en feé y testimonio de todo lo que antecede.- Lugar + del signo.

Este arreglo, B[eatísi]mo P[adr]e, de adjudicación y señalamiento de congrua, comprehendido en las foxas antecedentes, y dispuesto por el Lcdo. Feliciano de Figureoa y Juan Bautista Torner, mi Vicario general, me ha parecido muy del caso, y digno de la aprovación y confirmación de Vuestra Santidad, conteniendo en sí quanto puede co<u>n</u>[f. 78 r]ducir para el mayor provecho y utilidad de las referidas Yglesias Parroquiales, y salud de las almas, y utilidad de los Christianos nuevamente convertidos.

Dios, sumamente bueno, conserve a V. B. mucho tiempo para mayor autoridad y alabanza de la Cathólica Yglesia. Y para que se de feé y testimonio a todo lo expresado, hizimos librar las presentes, firmadas por nuestra mano, selladas con nuestro sello y autorizadas por el infraescripto secretario. Dadas en la Villa de

Caudete, de nuestro Obispado, a los 15 dias de Febrero, año 1599. JOSEPH, Obispo de Orihuela. Por mandato de mi señor Obispo, LUIS GUTIERREZ, Secretario. Lugar + del sello.

[*Aprobación por Bulla de Clemente VIII de la reforma parroquial realizada en Orihuela y su diócesis*]

(8.º) (9.º) Pero nos, atendiendo con gran cuydado a todo aquello que es para mayor aumento de nuestra Cathólica feé y salvación de las almas, y conviniendo en los religiosos deseos de los Reyes Cathólicos y de nuestros Venerables Hermanos los Obispos, a quienes no toca la menor parte de este cuydado, inclinándonos a las súplicas de dichos Phelipe II y Joseph, Obispo de Orihuela, que con tanto zelo nos lo han pedido, por tenor de las presentes aprovamos, para siempre confirmamos, y con la firmeza Apostólica, perpetua e inviolable, corroboramos la preinserta designación, y forma de erecciones, desmembraciones y dotaciones de dichas Yglesias Parroquiales, hechas con authoridad Apostólica por Joseph Obispo, queriendo suplir qualesquiera defectos de derecho y hecho que pudieran hacer cometido en la execución de lo que viene expuesto.

Y según lo bien dispuesto prudentemente, considerando y pensando sobre este parti[f. 78 v]cular por el mismo Joseph, Obispo, determinamos y establecemos para siempre por el presente, y respectivamente erigimos, dividimos, desmembramos y aumentamos, e imponemos a la Mesa episcopal de Orihuela, fábrica [y] Mesa capitular de la misma Yglesia de Orihuela, a las dignidades, canónigos, rectores y beneficiados, y a los demás arriba dichos en la Ciudad y Obispado de Orihuela, todas las cargas y pagas que se deven hacer por los [acuerdos] modernos, y qualesquiera qe. por tiempo existieren en el Obispado, Capítulo y por qualesquiera canónigos, rectores, beneficiados y otros, comprehendidos en dicha tassa o arreglo, imponiéndoles la obligación de satisfacerlas enteramente, y en virtud de las presentes Letras perpetuamente todos los años, y en qualquiera parte o lugar q^{e}. se encontrasen, declarando q^{e}. dicha taxación no se pueda anular, invalidar ni reducir a menor suma en tiempo ninguno, aunque sea a instancia de los succesores en el Obispado de Orihuela, dignidades, canonicatos y dichos beneficios por ningún motibo ni causa, por más urgente que sea, applicando y apropiando para siempre dicha tasa o suma de dinero por dotte y congrua de cada Yglesia de la[s] arriva divididas o erigidas, que asciende solamente a la suma de 100 L.

De tal suerte que pueden los rectores de dichas Yglesias Parroquiales (entre quienes se ha de distribuir dicho dinero) elegir, nombrar y constituhir colación, exacción y distribución del expresado dinero o suma, del mismo modo y forma que hasta aora ha sido elegido y nombrado por [f. 39 r] las Parroquiales antes erigidas, o por el rector de ellas, permitiéndosele a dicho colector o distribuidor exigir dicho dinero, y a las personas en que recayere la provisión de las Parroquiales poco ha divididas y erigidas, o a las que ya de antes estaba provehido les sea lícito, sin ser presiso otro permiso, convertir en sus usos y utilidad los frutos que les perteneciessen en la forma que queda expuesto.

Mandando q^{e}. si dicho Jospeh, Obispo, y sus succesores en la referida Yglesia de Orihuela, y qualesquiera otros nombrados en dicha tasa o arreglo, y que obtubieren qualesquiera dignidades, prelacías o beneficios comprehendidos en la misma tasa, o sus succesores, se retractasen de hacer la expresada paga, o llegando el tiempo no quiessen contribuir con la parte que les toque, siendo ya de su obligación el satisfacerla, incurra dicho Obispo y sus succesores en la pena de no poder entrar en la Yglesia, y los inferiores en la excomunión. De cuyo entredicho y excomunión no podrán alcanzar relaxación, ni absolución, respectivamente el expresado Joseph,

Obispo, ni sus succesores, como tampoco los inferiores, a menos q[e]. hayan satisfecho la parte de dicha tasa que a cada uno toque, o sobre ella se huviesse concordado amigablemene entre el mismo Obispo, succesores e inferiores, y el colector y distribuidor, exceptuándose solamente el caso de hallarse alguno de ellos en el articulo de la muerte.

Pero si permaneciesen por espacio de seis meses, que se devan contar desde el día [en] que venció el plazo de dicha paga en el referido entredicho, y con [f. 39 v] el corazón endurecido estubieren bien hallados (que Dios no quiera) con la expresada sentencia, desde entonces se empezarán a contar otros seis meses, al cabo de los quales si aun permanecen obstinados, el Obispo quede suspenso de la governación y administración de la Yglesia de Orihuela, y los demás queden instantáneamente privados para siempre de dichas dignidades, prelacías y beneficios inferiores.

Determinando también que estas presentes Letras en ningún tiempo puedan ser argüidas de obrepticias o subrepticias, ni de ningún otro defecto ni intención nuestra, impugnarlas ni anularlas, ni estar comprehendidas bajo las rebocaciones, suspensiones y limitaciones de iguales o contrarias concesiones, antes bien sin embargo de estas, quedan en su eficacia y vigor, y quantas veces sucedan tales cosas, tantas declaramos ser tituhidas -sic- respuestas, y enteramente reintegradas, que deben tener su pleno y entero cumplimiento, assí en los rectores de las mismas Yglesias Parroquiales poco ha erigidas por las presentes Letras, como en los de las ya de antemano creadas.

Por lo que si por alguno se intentase obrar contra lo aquí expuesto, ya sea con ciencia o sin ella, deve conocerse de este delito, y declararse por nulo, e i[n]scrito por los jueces comisarios y ohidores de las causas del Palacio Apostólico, y también por los Cardenales del S[anto] R[omano] C[onclave], quitándoles la facultad de juzgarlo e interpretarlo de otra suerte.

Y por tanto encargamos y mandamos por la presente a los Venerables Hermanos Arzobispo de Valencia y Obispo [f. 40 r.] de Theruel, y a mi muy amado hijo el Ohidor González en todas las causas de la Curia y Cámara Apostólica, para que siempre que todos o qualesquiera de ellos fuessen requeridos por parte de los colectores y dichos distribuidores, que en tiempo fuesen, o por los rectores de las expresadas Yglesias nuevamente convertidas, hagan observar a todos las presentes Letras, y qualesquiera cossas en ellas contenidas, y a ellos pertenecientes, sin permitir que nadie les moleste, a todos ni ninguno de ellos por ningún modo, y también que se les pague real y efectivamente, y según la imposición y tasa hecha, y en las presentes Letras contenidas, y según su thesón, aquella suma de dinero contenida en la tasa, y que real y efectivamente se ha de convertir en los expresados ussos.

Y sin embargo, en quanto constare por el Obispo y qualesquiera otros posehedores de beneficios inferiores, y sus succesores, que alguno incurrió en la referida sentencia de entredicho o suspensión, en tanto cuyden que quando hay más concurso en la Iglesia en los domingos y fiestas para celebrar los oficios Divinos, den notticia al público de tal entredicho y suspenso, y de los demás inferiores excomulgados, para que conociendo la noticia, todos les eviten como a tales, hasta que se satisfaga enteramente al dicho colector, distributor y rectores referidos las expresadas sumas, y el assí suspendido, entredicho y excomulgado haya podido merecer el beneficio de la absolución de tales penas.

Cesando por sentencia censuras [f. 40 v] y penas eclesiásticas. Y por todos los demás remedios que fueren convenientes a todos los contraventores, y que no quieren obedecer lo referido, sin embarazar dichas penas ninguna interposición de apelación, y también para que declare el incurso en dichas penas, censuras y setencias,

valiéndose para ello de los prosesos que fuere preciso ordenar, ynvocando y valiéndose en caso necesario de la justicia secular contra los assí rebeldes y reincidentes, *no siendo de consideración alguna sobre este particular diversas reglas de nuestra Apostólica Cancelaria de no expedir concesión de pensión anual sobre beneficio alguno sin consentimiento de aquel que deue pagarlas por razón de dicho beneficio. Ni tampoco el de no quittar el derecho adquirido, ni el de el Conc[ilio] Lateranen[se] nuevamente celebrado, que prohibe dicha pensión sobre rentas de qualesquiera Mesas episcopales e Yglesias metropolitanas*, como no sea por cesión u otra causa justa, ni el de Bonifacio VIII, de feliz memoria, ni el del Concilio General, ni siendo de valor alguno contra lo dicho otras Apostólicas Constituciones, y decretos de dicha Yglesia de Orihuela, aunque sean firmes por juramento, confirmación Apostólica o por qualquier otro título, confirmando e innovando quantos Estatutos, costumbres, indultos, privilegios o Letras Apostólicas concedidas bajo qualesquiera forma, tenor, cláusulas y decretos en general o en especial a la misma Yglesia, y a su Capítulo, y a las personas que en él tu [f. 41 r]viessen dignidades, personadas, administraciones, o qualesquiera oficios o beneficios.

A todas las quales por esta vez declaramos nulas, y derogamos especialmente con todo lo demás, que pueda ser contrario a esta nuestra presente Bulla, dexándolas en lo demás en su fuerza y valor. Y de la misma suerte que si de todas ellas se hubiesse hecho expresa mención, assí las tenemos aquí por expresas y presentes. Por si acaso el Obispo de Orihuela, o sus succesores, tuviessen Privilegio de la Silla Apostólica para no poder ser entredichos, suspendidos ni excomulgados sino por Letras Apostólicas, que hagan plena y expresa mención, y de palabra por palabra, de qualquier yndulto a ellos concedidos.

Queremos también que a qualquier copia de este escrito, aunque sea ympresa, se le dé entera feé y crédito, assí en juicio como fuera del, con tal que vaya legalizada por algún nottario público, o sellada con el sello de alguna persona constituida en dignidad eclesiástica, y la misma que se le diera al original si se presentase en juicio. *Como también que si mis Amados Hijos Deán y Cabildo de la Yglesia de Orihuela*, y demás que puedan tener interés en la dottación y erección de dichas Yglesias Parroquiales, dentro de los primeros seis meses que se contarán desde el día de la notificación de las presentes Letras que se va a hazer a dicho Cabildo, se encontrasen perjudicados en alguna cosa por motibo de lo expuesto, puedan hazer su recurso al Venerable Hermano Arzobispo de Valencia, quien conociendo sumariamente de sus exempciones, y enterado enteramente tanto de la quan[f. 41 v]tidad de la tasa, como del modo y tiempo a pagarla, y de los términos en que deven empesar dichas pagas, atendiendo solamente a la verdad, declare lo que le pareciere justo, assí como por la presente le concedemos autoridad Apostólica para dicho fin, sin dar lugar a apelaciones.

Dado en Roma, en San Pedro, sellado con el Sello del Piscator a 20 de Mayo de 1602 y 11 de nuestro Pontificado. J. G. LLUSIO.- Lugar + del sello.

[*Diligencias notariales*]

Es copia original de los Breves secretos de Clemente VIII, de feliz memoria, y concuerda con el[los] fielmente. De cuya copia, haviéndola visto, lehído y observado, hizo el presente instrumento, a quien -sic- se le debe dar entera feé y crédito, como si presentase el original. Fecho en Roma dichos día, mes y año, siendo presentes por testigos los señores Juan jacinto Heures y Francisco Valentín, rogados y llamados para el expresado fin- P[orque] assí como en el presente, teniendo antecedentemente 16 cartas o foxas, se presentó a la Santa Sede.

Dichas Letras Apostólicas concuerdan con su original. JAYME DE PACTIS, Oficial Diputado.- CARD. RIZ.- Lugar + del sello.- Lugar + del signo.- Assí es.- INOCENCIO DE LAURENTIS, Notario, Diputado de la Canchillería -sic-Apostólica.

[*Índice del documento presentado*]
Abstracto -sic- de esta Bulla y explicación de los números de su margen.

El Numº. 1º refiere la súplica del Sr. Phelipe II al Papa Clemente VIII, y concesión de éste al Arzobispo de Valencia y Obispos de Tortosa, Segorve y Orihuela, para que puedan en los Lugares de Moriscos de sus respectibos Obispados, erigir, desmembrar y dottar [f. 42 r] las Yglesias Parroquiales, con tal de que lo que obrasen sobre este particular, lo avisen y den notticia a la Curia Romana, cuya concesión en forma de Breve se lee al Numº 3.

Númº. 2º. Supónese hecha la misma súpplica por el Señor Joseph Estevan, Obispo de Orihuela, y a su continuación explica dicho Obispo los motivos para pretender lo mismo que el Señor Patriarcha y Arzobispo de Valencia.

Númº. 3º. El Breve y concesión insinuado[s] [en] Numº 1.

Númº. 4º. Diligencias de Joseph Estevan, Obispo de Orihuela, para el mejor acierto en la dirección de las nuevas erecciones, y aumentos de congruas, de las expresadas Parroquias de Moriscos, y [mención de] los encargados para este efecto.

Númº. 5º. Copia de lo trabaxado y dispuesto por los encargados de hacer el abstracto y arreglo de rentas para el aumento de dichas congruas y Parroquias de los onze Pueblos de Moriscos. Y al margen avisa lo que se hizo en cada uno.

Núms. 6º y 7º. Aprovación del Obispo de Orihuela de lo trabaxado y dispuesto por dichos encargados, con el Indice del núm. 6º, de todos los que contribuyeron y contribuyen con sus rentas para dicho aumento de Parroquias y sus congruas.

Númº. 8º. Aprovación Pontificia de lo mismo.

Númº. 9º. El Decreto de erección, desmembración, etc. de las expresadas Parroquiales, según hauía suplicado el Obispo de Orihuela, con otras declaraciones a su continuación".

Notas

(1) ACO, leg. 1.126: Erección de los Curatos [de] los Lugares de Moriscos del Obispado de Orihuela. Su Bulla traducida del Ydioma Latino al Castellano, 21 fs. [sig. ant.].
(2) En blanco en el original.
(3) Marqués de Terranova.
(4) Don Pedro Maza de Lizana.

RESUMEN

Presentación y publicación de la Erección de los Curatos de los Lugares de Moriscos, Diócesis de Orihuela, dispuesta en 1597 por el obispo Josep Esteve, según la copia manuscrita conservada en el Archivo Diocesano d Orihuela. Fuente imprescindible para conocer la situación morisca en ese obispado en

vísperas de la expulsión, así como el esfuerzo catequizados realizado para la captación religiosa de esa minoría.

Palabras clave: moriscos, conversión, Diócesis de Orihuela, Josep Steve, siglo XVI.

ABSTRACT

Presentation and Publication of the Settlement of Parishes in the Moorish Areas, Diocese of Orihuela, in 1597 by the bishop Josep Esteve, according to a manuscript copy kept in the Diocesan Archives in Orihuela. A source that is essential to know both the Moorish situation in that bishopric before the expulsion and the catechizing effort made to attract members of that minority.

Key words: Morisco people, conversión, Diocese of Orihuela, Josep Steve, c. XVIth.

UN REY PARA LOS MORISCOS: EL INFANTE DON JUAN DE GRANADA

*Valeriano Sánchez Ramos**

"Los descendientes de los infantes don Juan y don Hernando tienen por apellido de Granada, y traen por armas dos granadas en campo azul, y un letrero atravesado que dice *Lagaleblila*, que quiere decir: "no hay vencedor sino Dios"
(Luis del Mármol Carvajal)

Los acontecimientos vividos en el reino de Granada bajo los Reyes Católicos -la conquista y su posterior etapa mudéjar-, pese a los vacíos que de hecho existen, están perfectamente desvelados en sus líneas básicas[1]. En cambio, al día de la fecha quedan todavía lagunas importantísimas sobre la época morisca, desenlace final de muchos de los entramados elaborados en la etapa precedente. Dentro del periodo, el alzamiento de 1568 es, sin ninguna duda, el punto culminante, por cuanto fue el desenlace final de muchos puntos marcados desde la toma de Granada.

La rebelión del reino reinició algunos de los engranajes creados por aquellos protagonistas de finales del siglo XV, los cuales volvían a desempolvar viejos métodos de colaboración y colaboracionismo[2]. Aunque -también al igual que entonces- las diferencias que envolvían el complejísimo equilibrio morisco salpicaban por doquier.

Uno de aquellos nudos gordianos afecta a la propia familia real granadina, concretamente a los descendientes de los hijos del rey Muley Hacen ha-

* Grupo de Investigación "Repobladores y Moriscos". Universidad de Granada.

1. Baste citar dos nombres: M.A. LADERO QUESADA, con dos obras esenciales: *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, 1987, y *Granada después de la conquista. Repobladores y Mudéjares*, Granada, 1988; y A. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, 1991.

2. Para comprender algunas de las líneas del entramado morisco en el Reino, antes y durante la contienda, vid. V. SÁNCHEZ RAMOS, «Los moriscos que ganaron la guerra», *Melanges Louis Cardaillac*, Zaghougan (Túnez), 1995, tomo II, pp. 613-627 y B. VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 131-145.

bidos con la esclava Zoraya o Turayya, pues la sublevación de 1568 los convirtió en protagonistas esenciales de un episodio nada conocido. La azarosa historia de estos infantes de Granada está perfectamente desvelada en sus líneas maestras a través del admirable estudio de López de Coca. Gracias a este trabajo reconstructivo podemos comprender el complejo entramado de propósitos y despropósitos que envolvieron a los nasríes en sus últimos años[3].

El seguimiento posterior de los príncipes Sa'd y Nasr, al igual que el de su descendencia, prácticamente es desconocido, aun cuando -como queda dicho- la guerra de los moriscos los puso en el candelero. Puede que el conflicto granadino les quedara lejos, pero, quizás sin saberlo y tal vez sin quererlo, eran quienes eran y la guerra -como cualquier otra guerra- no entendía de medias tintas.

Los sucesos que vamos a relatar, al igual que en su día hiciera el maestro López de Coca, se basan en la reconstrucción minuciosa de un interrogatorio realizado en Milán en plena guerra de los moriscos sobre los infantes de Granada[4], así como la correspondencia que distintos oficiales regios en Italia realizaron en torno a ellos. Los documentos históricos descritos no trascendieron más allá de los despachos filipinos, convirtiéndose en una información reservada que fue tratada como un "asunto de Estado", prácticamente mantenido en secreto hasta la actualidad. Mucho, pues, de lo que se expone en este trabajo tiene que ver con el complejo servicio de espionaje de Felipe II y su organizada trama por mantener su equilibrado sistema internacional. Un mundo casi desconocido, pero que rigió el enmarañado imperio y formidable "Mundo Mediterráneo" del que nos hablara Braudel. Los espías del rey, con sus aciertos y desaciertos, observaciones y previsiones, pueden abrir sorpresas como la que relatamos[5].

3. J.E. de COCA CASTAÑER, «Granada en el siglo XV: Las postrimerias nazaríes a la luz de la probanza de los infantes Don Fernando y D. Juan», *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, pp. 599-641.

4. A.G.S., Estado, leg. 1224, p. 75. El documento lleva por título exacto: «Ynformaçion que se hizo en Milán sobre la fuga de don Juan de Granada». En adelante, siempre que citemos este documento, sólo aludiremos a las respuestas emitidas por los interrogados y los folios donde se encuentran. En el original está sin foliar, la foliación es nuestra.

5. Los más interesantes estudios sobre el espionaje son todavía pocos, remitiéndonos a los siguientes: 1) Con respecto a la etapa cronológica que trabajamos, vid. C.J. CARNICER GARCÍA y J. MARCOS RIVAS, *Sebastián de Arbizu, espía de Felipe II. La diplomacia secreta española y la intervención en Francia*, Madrid, 1998. 2) Sobre el tema concreto de espionaje, vid. E. SOLA y J.F. de la PEÑA, *Cervantes y la Berbería (Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*), Madrid, 1996. 3) Aunque alejado cronológicamente, no queremos dejar de citar -por lo que tiene de interés metodológico y sugerentes líneas de trabajo- la obra de D. SALINAS, *Espionaje y gastos en la diplomacia española (1663-1683)*, Valladolid, 1994.

I PARTE. "LOS ANTECEDENTES"

UNOS SÚBDITOS MUY ESPECIALES: LA FAMILIA REAL NASRÍ

A partir de 1492 en el reino de Granada sólo cabía una posición de poder: colaborar en los proyectos de los Reyes Católicos. Por ello, la salida de Boabdil en 1493 fue un asunto de Estado que culminó con éxito la carrera de su artífice, el secretario real Hernando de Zafra[6]. La marcha del Rey Chico vino acompañada de un cierto reconocimiento de la realeza de sus hermanos, los infantes de Granada.

En efecto, los príncipes S'ad y Nasr eran los eternos rivales de su hermano Boabdil desde que Muley Hacen en 1478 se encaprichara de su madre, a quien le entregó gran parte de las herencias de sus tías, las princesas Çetti Onfalfata y Çetti Haxa[7]. De hecho, en 1490 los hermanos de Boabdil se presentaron como recambio regio, inquietante noticia que inclinó a los Reyes Católicos por secuestrarlos y enviarlos a Sevilla[8]. Tuvo mucho que ver en aquel asunto Çidi Yahya al Nayar -miembro de una rama real nasrí contraria-, personaje clave a partir de entonces en el reino de Granada, puesto que se erigió en el representante de la colaboración con los Reyes Católicos[9].

Bautizados en fechas muy cercanas a la toma de la ciudad, ambos príncipes recibieron el sacramento -según una crónica granadina del siglo XVII- bajo el signo regio:

> "[....] Pusiéronle Çad, el mayor, don Fernando de Granada, por el Rey Católico que fue su padrino, y al menor le pusieron don Juan de Granada, respeto del príncipe don Juan que lo apadrinó. Diéronle palabra de que se les daría el estado de Mondexar, que era suyo en Las Alpuxarras, abiéndose conquistado, y ellos desto se les hiço otras muchas merçedes"[10].

Puede decirse que en 1492 la descendencia de Muley Hacén quedaba eternamente dividida: mientras que su primogénito, el rey Boabdil, se mantenía musulmán y alejado del reino de Granada, sus hijos menores eran cris-

6. M. GASPAR y REMIRO, «Partida de Boabdil allende con su familia y principales servidores», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2, 1912, reedición facsímil en la misma revista, núm. 18 (2ª época, 1990), pp. 58-59.

7. J.E. LÓPEZ de COCA CASTAÑER, «Granada en el siglo XV...», p. 601.

8. *Ibídem*, p. 635.

9. Hijo del infante Ibn Çelim, era nieto del rey Yusuf IV Vid. M. ESPINAR MORENO y J. GRIMA CERVANTES, «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1505)», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 7, 1987, pp. 57-83 y, de los mismos autores, el «Testamento y muerte de D. Pedro de Granada», *Mayurqa*, 22, 1989, pp. 239-254.

10. F. HENRÍQUEZ de JORQUERA, *Anales de Granada*, Edición facsímil con estudio preliminar de Pedro Gan Giménez, Granada, 1987, tomo I, p. 434.

tianos y cercanos a la corte de los Reyes Católicos. La madre de estos últimos también se bautizó poco tiempo después con el nombre de D.ª Isabel de Granada, seguramente por influencia de la reina Católica, a quien acompañó en la corte hasta su muerte.

El feliz desenlace sólo se rompió con la vuelta a Granada de un miembro real, el destronado sultán meriní Abu Zayyan, casado con la tía de los infantes. Este inconveniente, empero, se solucionó positivamente, pues el noble musulmán y su esposa terminaron por bautizarse con el nombre de D. Fernando y D.ª Isabel -seguramente por el padrinazgo de los Reyes Católicos- e igualmente acabaron desempeñando importantes labores de colaboración. El estatuto real de D. Fernando de Fez le permitirá colocarse en una posición de preeminencia moral y protocolaria entre la comunidad morisca, al mismo nivel que la rama real contraria[11].

Con la salida de la familia real nasrí allende, los infantes disfrutaron de algunas rentas sueltas, símbolo que identificaba su realeza[12], si bien los Reyes Católicos las cambiaron por un juro de un cuento y cuatrocientos mil maravedíes y la tenencia del castillo de Monleón, en Galicia[13]. La intención era clara: primero, tenerlos alejados de Granada y evitar su contacto con la población mudéjar. Segundo, preservarlos como elemento de recambio -o cuando menos de discordia- en caso de que en tiempos futuros la familia real nasrí reclamase nuevamente el trono.

A partir de 1495, en el reino de Granada sólo se admitía la sumisión de la casa real o la colaboración. Los infantes de Granada representaban el primer papel, mientras que la línea real contrincante de Çidi Yahya y su hijo, bautizados como D. Pedro y D. Alonso de Granada-Venegas, participaban de la segunda vía. En ambas posturas los nasrís eran literalmente súbditos de Castilla, nobles y de esclarecido linaje, pero al fin y al cabo súbditos. El nuevo estatus generará en ellos un ansia integradora que acabará justificando increíbles arboles genealógicos en los que se hacen ver ambas familias como descendientes de los godos que recuperaban su antigua fe. Incluso los tratadistas identificaron a la sultana Soraya como cristiana, una tal D.ª Isabel de Solís, y a su hermana aún la presentaban como esposa del cabeza de la línea real contraria[14].

11. M.ª J. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, p. 163.

12. M.A. LADERO QUESADA, «La repoblación del reino de Granada anterior a 1500», *Hispania*, 110, 1968, p. 535.

13. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del Rebelión y Castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Málaga, 1599, ed. facsímil de la publicada por la B.A.E., con estudio preliminar de A. Galán Sánchez, Málaga, 1991, p. 50.

14. E. SORIA MESA, «Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el Origen de la Casa de Granada», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 213-221.

En conclusión, y en palabras de López de Coca, con el Zagal y Boabdil en Berbería y Granada-Venegas (a los que por nuestra parte añadiríamos los Fez-Muley), cuyos derechos sucesorios basados en la línea femenina carecían de respaldo, una posible restauración nasrí era prácticamente imposible[15]. Los únicos verdaderamente con legitimidad para reclamar el trono de La Alhambra eran los infantes de Granada y, convertidos en súbditos leales de Castilla, pasaba por impensable.

LOS INFANTES DE GRANADA AL SERVICIO DE LA MONARQUÍA

Los infantes de Granada y su madre continuaron en todo momento la ruta de los Reyes Católicos: entre 1504 y 1505 residen en Segovia, Salamanca y Valladolid. Como cualquier otro noble del momento, aparecen asegurando sus posesiones en Granada a través de copias de escrituras arábigas que D. Fernando de Mendoza solicitaba en 1506 ante las autoridades de la ciudad[16]. Totalmente mimetizados en la sociedad del momento, en los albores del siglo XVI, ambos infantes se encontraban casados con importantes linajes castellanos, tan destacados como los del condestable de Castilla: D. Hernando de Granada había enlazado con D.ª Mencía Sandoval y de la Vega, señora de Tordehumos, Castrillo, Guardo y Castejón (partido de Medina de Río Seco), nieta del Adelantado de Castilla D. Gómez de Sandoval; mientras que D. Juan de Granada era esposo de D.ª Beatriz de Sandoval, hija de D. Juan de Sandoval y nieta de D. Diego de Sandoval, conde de Castrogeriz. Este último enlace le emparentó con la familia real nasrí contrincante, pues Cidi Yayha había casado en segundas nupcias con D.ª Elvira de Sandoval, también nieta del conde de Castro[17].

D. Hernando de Granada no dejó descendencia y murió tempranamente, en 1512, en Burgos; enterrándose en el monasterio vallisoletano de Ntra. Sra. de Prado, del que era protector. D. Juan de Granada heredó las tierras y señoríos de su hermano y tuvo una vida más larga, convirtiéndose en un colaborador nato de la monarquía. En efecto, con motivo de la guerra de las Comunidades este personaje presidió la "comunidad de Valladolid", logrando controlar a los sectores más exaltados. El episodio no escapó con los años a las defensas que diversos personajes harán de los moriscos sobre su adhe-

15. J.E. LÓPEZ de COCA CASTAÑER, «Granada en el siglo XV..», p. 635.

16. El cálculo de los bienes dejados por el rey Muley Hacén se estima en algo más de 816.000 pesantes. Vid. A. MALPICA CUELLO y C. TRILLO SAN JOSÉ, «Los infantes de Granada. Documentos Árabes Romanceados», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 6, 1992, pp. 361-421, en especial 371-374.

17. A. LÓPEZ de HARO, *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, Madrid, 1622, tomo II, p. 107 y ss.

sión a la monarquía, tales como Núñez-Muley y el cronista Mármol Carvajal[18]. Pese a que este tema se escapa a nuestro trabajo, la participación o no de los moriscos en las Comunidades sería necesario analizarla, pues -al igual que hacía el infante en Castilla- en un punto más delicado como el reino de Granada había moriscos que se alineaban en el mismo bando regio, tal es el caso de Diego López Abenajara, quien capitaneó un cuerpo de 1.000 hombres para aplastar las comunidades de Baza y Huéscar[19].

Sea como fuere, la labor del infante en Valladolid le valió el reconocimiento regio, materializado en dos cosas: en primer lugar el matrimonio de su hija D.ª Magdalena de Granada con el nieto del rey de Portugal, D. Luis de Alencastre, Gran Maestre de la Orden de Avis, hijo del duque de Aveiro, noble filohispano[20]. En segundo lugar, su designación como gobernador del reino de Galicia, tierra en la que tenía algunas rentas. Durante su gobernación gozó de la total confianza del emperador, desarrollando importantes reformas en la audiencia gallega, todas ellas tendentes a insertar definitivamente el poder central contra la reacia nobleza, alineada con las comunidades[21].

D. Juan de Granada tuvo larga descendencia, pues, a la muerte de su esposa, casó en segundas nupcias con D.ª María de Toledo y Monzón, dejando de ambos enlaces larga progenie[22]. El hijo mayor fue D. Juan de Granada, Caballero de Santiago que enlazó con D.ª Beatriz de Velasco y Mendoza, hija del virrey de Méjico y de D.ª Juana de Castilla[23]. Por esta última, su esposa era nieta de D. Sancho de Castilla, noble cuyos señoríos estaban en el reino de Granada, concretamente la villa de Gor y la taha de

18. J.E. LÓPEZ de COCA CASTAÑER, «Granada en el siglo XV...», p. 604.

19. V. SÁNCHEZ RAMOS, «Los moriscos que ganaron...», p. 619.

20. Joao de Alencastro, duque de Aveiro, es uno de los miembros del séquito portugués que acompañó al príncipe D. Juan (futuro D. Juan III) a España con motivo de su matrimonio con la infanta D.ª Catalina, hermana del emperador. Vid. J. MARTÍNEZ MILLÁN, «La familia real y los grupos políticos: la princesa D.ª Juana de Austria», *La corte de Felipe II*..., p. 78. Su hijo, Pedro Dionís Alencastre, reforzará los lazos con la parentela del infante, al casar con una miembro de la Casa de los Condes de Cifuentes y de Portalegre. Vid. F. BOUZA ÁLVAREZ, «Corte es decepción. Don Juan de Silva, Conde de Portalegre», *La Corte de Felipe II*..., p. 471, nota 82.

21. L. FERNÁNDEZ VEGA, *La Real Audiencia de Galicia, órgano en el Antiguo Régimen (1480-1808)*, La Coruña, 1982, tomo I, p. 138.

22. Del primer matrimonio nacieron, entre otros, D. Juan, Gerónimo Bernardino, Isabel y Magdalena de Granada y Sandoval, esta última casada con D. Luis Alencastre, nieto del rey de Portugal y Gran maestre de la Orden de Avis. Del segundo matrimonio nacieron Diego, Pedro, María y Felipa Granada y Toledo, las dos últimas monjas en Santo Domingo el Real de Madrid.

23. Apuntes biográficos de la familia en M.J. SARABIA VIEJO, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España (1550-1564)*, Sevilla, 1978.

Alboloduy[24]. El primogénito de D. Juan no dejó descendencia, por lo que todos sus derechos dinásticos pasaron a su hermano.

D. JUAN Y D. HERNANDO DE GRANADA Y MENDOZA EN ITALIA

Al morir su hermano sin descendencia, D. Gerónimo Bernardino de Granada y Sandoval se convirtió en la cabeza familiar. Estaba casado con D.ª Cecilia de Mendoza, hija del conde de Castro, D. Carlos de Mendoza, hermano del Adelantado de Galicia, D. Diego Hurtado de Mendoza. Este enlace lo adscribía a la nobleza gallega representada por la casa de Ribadavia e, igualmente, lo conectaba nuevamente con la nobleza granadina, puesto que un tío de su esposa era D. Enrique Enríquez el de Baza, por matrimonio con D.ª Francisca de Sarmiento[25].

D. Bernardino sólo dejó dos varones: D. Juan y D. Hernando de Granada Mendoza, nacidos a finales de la década de los años treinta o primeros de la siguiente. Muerto casi al nacer sus hijos, todos los derechos dinásticos de D. Bernardino recalaron en el mayor de la casa, D. Juan de Granada. Ambos infantes se educaron en Alcalá de Henares y anduvieron por la corte en Toledo, mientras que su madre -ya viuda- permanecía en Valladolid[26]. Será en la ciudad imperial del Tajo donde ambos hermanos -especialmente D. Juan- entablen amistad con un soldado, Antonio Sánchez. Como él mismo dice: "[...] en Toledo le començe a conosçer, porque ally le dy leccion de la scrima"[27]. Esta relación se mantendrá muy estrecha con el paso de los años, como más adelante veremos.

A mediados de los años sesenta, coincidiendo con el nombramiento del duque de Alburquerque como gobernador de Milán, D. Juan marcha a su lado, quedando entretenido como asistente con un sueldo de 20 escudos.

24. Este linaje era descendiente de la Casa real de Castilla, una reconstrucción del mismo y sus posesiones en el reino de Granada en: E. SORIA MESA, *Señores y oligarcas: los señoríos del Reino de Granada en la Edad Moderna*, Granada, 1997, p. 281 y M. GÓMEZ LORENTE, «Los señoríos en el Reino de Granada: el señorío de Gor», *Cuaderno de Estudios Medievales*, 14-15, 1985-1987, pp. 61-74.

25. Ambos eran hijos de D. Juan Hurtado de Mendoza y D.ª María Sarmiento, hija del Adelantado Mayor de Galicia, D. Bernardino de Sarmiento, conde de Ribadavia. Vid. J. GARCÍA ORO, «La nobleza gallega en el reinado de Felipe II», en A. EIRAS ROEL (coord.), *El Reino de Galicia en la Monarquía de Felipe II*, Santiago, 1998, p. 308. Para un acercamiento a la familia Sarmiento vid. del mismo autor: *D. Diego Sarmiento de Acuña, conde de Goadomar y embajador de España (1567-1626). Estudio biográfico*, La Coruña, 1997.

26. Por estas fechas vemos a D.ª Cecilia de Mendoza dejando una esclava llamada Beatriz a cargo de su hijo D. Juan, con el ánimo de libertarla a los 7 años y entregarle 50 ducados. Vid. Luis FERNÁNDEZ MARTÍN, (S.J.), *Comerciantes, esclavos y moriscos en Valladolid. Siglos XVI y XVII*, Valladolid, 1988, p. 147.

27. Respuesta de Antonio Sánchez, fols. 4v.-5r.

Tiempo después -en pretensión de hacer igual carrera- le sigue su hermano D. Hernando, quien, alrededor del mes de noviembre o diciembre de 1568, embarca en Cádiz en un galeón de Benito Rodríguez y desembarca en Liorna[28], entrando a servir en la guarnición de Asti bajo el mando del capitán Gonzalo de Salinas. En tierras italianas ambos hermanos disfrutan de las amistades de los mejores generales del momento, entre ellas la de su paisano D. Luis Quijada, señor de Villagarcía, persona de total confianza de la casa real como tutor de D. Juan de Austria[29].

Junto con la más alta nobleza, los infantes gustan de otras amistades menores. Por ejemplo, en este tiempo los hermanos vuelven a coincidir con su profesor de esgrima, Antonio Sánchez, quien se encuentra destacado en Milán. La antigua amistad se refuerza muchísimo, especialmente con D. Juan, como comenta el propio soldado "[...] despues viviendo yo en Milán le hallé en él aquí, donde he estado en su compañía dende que vine habrá un año, y por ser mi amigo me dava una cama en la estançia donde estava"[30]. Corre el año 1567 y otra amistad, esta vez más peregrina, es fundamental en la vida del infante: la relación que en Plasencia comienza a tener con un soldado llamado Chaves, también destacado como él en esta plaza italiana. La característica que destaca al soldado es que "[...] él estuvo en Constantinopla esclavo mucho tiempo, y que se escapó de allá él y otros en una fregata, y estando don Juan en Plasencia le halló ally en el castillo, que servía de soldado"[31].

La amistad del biznieto de Muley Hacén con una persona que había estado "mucho tiempo" en la capital del imperio turco -enemigo mortal de España- sí era motivo de alerta. Entre otras razones porque la experiencia decía que gran parte de los cristianos que cayeron en manos turcas perdieron de su fe y se convirtieron en musulmanes, ingresando así en el grueso número de "renegados". Unos renegados -dicho sea de paso- que en muchos casos volvieron a sus tierras de origen y sirvieron de espías para la Sublime Puerta[32]. ¿Acaso es descabellado pensar esta posibilidad? Desde luego para el gobernador de Milán no pasaba desapercibida.

Pese a la distancia, la comunicación de los hermanos con España es fluida, no sólo por sus propias idas a la Península sino por la constante correspondencia con su madre, cartas en "[...] las quales contenían cosas entre padres e

28. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. 16r.

29. Una breve biografía del mismo, en C. PÉREZ PICÓN, «Don Luis Méndez Quixada, Presidente del Real Consejo de Indias», en *El Consejo de Indias en el siglo XVI* (D. Ramos, ed. Valladolid, 1970), pp. 89-109.

30. Respuesta de Antonio Sánchez, fols. 4v.-5r.

31. Respuesta de Antonio Sánchez, fol. 3v.

32. Un acercamiento al tema en Bartolomé y Lucile BENNASAR, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, 1989.

hijos y que nos embiavan nuestros terçios acostumbrados"[33]. Junto a estos dos medios, algunos compañeros de armas que vuelven a la Península también ayudan a transmitir información fresca. Una de aquellas noticias era la inquietud que en 1568 tenía D. Juan por volver a España, aludiendo para ello diferentes causas. La más expresada ante D. Beltrán de la Cueva era visitar a su esposa, pues, como advierte su propio hermano, "[...] tenía entendido gustar a su excelencia y holgarse que se fuesse, por yr como yva a su casa a casarse y hazer vida con su mujer, que no lo contrario. Ymaginándome yo ésto, entendí que para obra tan buena y sancta, que su excelencia le diera ayuda y favor (para partir a España) y se lo aconsejara y mandara por fuerça, por ser su excelencia tan cristianíssimo como es, por haver estado tanto tiempo sin juntarse con su mujer"[34]. Corría el último trimestre del año 1568, fecha clave para el reino de Granada y aun para esta peculiar familia, como ahora veremos.

II PARTE. "LOS HECHOS: LA REBELIÓN MORISCA DEL REINO DE GRANADA"

EL ALZAMIENTO DE LAS ALPUJARRAS Y EL BIZNIETO DEL REY MULEY HAZEN

El hijo mayor de la dinastía, D. Juan de Granada, a la altura de 1569 era descrito por los italianos como un "[...] moço de edad de 25 años, con poca barba, grande de cuerpo [...]"[35]. Todos coincidían en que "[...] éste era -a my parezer- cavallero y la cara lo denotava modo de venticuatro años, barba roxa, hombre delicado, de buena estatura"[36]. Aunque alguno lo hacía de más edad: "[...] era mançevo blanco con poca barba, roxa, de çerca de treinta años"[37]. En suma, hombre joven, entre 25 y 30 años, de buena estatura, tez blanca y pelirrojo.

Desde muy joven había casado con D.ª Juana de Castilla y Acuña, hija de D. Alonso de Castilla y D.ª Inés de Acuña. Durante sus servicios en Italia, la esposa queda en Valladolid, aunque es visitada con cierta regularidad por D. Juan. No obstante, a finales de 1568 el matrimonio se verá afectado por la sublevación de los moriscos del reino de Granada, pues tal evento era evidente que les atañía grandemente.

33. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. 16v.

34. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. 12r.

35. Respuesta de Angelus de Penutis, fol. 22v.

36. Respuesta de Vicente de la Cabaletta, fol. 10r.

37. Respuesta de Baltasar de Barretis, fol. 23r.

No sabemos si los moriscos granadinos pensaron en el nieto mayor del príncipe Nazar como su rey, pero las circunstancias lo rodearon para que fuera el punto esencial de una increíble historia. Las disensiones entre los sublevados por encontrar una cabeza que los uniese no escapaban al análisis de la monarquía hispana y, desde luego, aún menos las observaciones sobre la legitimidad potencial del infante de Granada. En la mente de los granadinos todavía estaba impresionado el primer momento de la pascua de 1568, cuando El Albaicín se negó a abrir las puertas a Farax ben Farax, quien les demandaba su apoyo para coronarse. Aún en el mes de enero de 1569 la ciudad de la Alhambra recibía noticias desconcertantes sobre las enormes disputas que en Beznar protagonizó este morisco tintorero con los Valoríes alpujarreños, por coronar como rey al hijo de D. Antonio de Córdoba y Válor[38]. La razón era descender de los califas de Córdoba (de ahí el apellido de la ciudad de la mezquita), quien acabó coronándose con el nombre de Muley Mahamete aben Humeya (Omeya)[39].

No sabemos cuándo pudo llegar la noticia del alzamiento a Italia, pero da la coincidencia que D. Juan de Granada expresa al duque de Alburquerque su interés por ver a su mujer en la fecha de la sublevación. D. Beltrán de la Cueva se niega a algo que antes le agradaba. En los primeros meses del año 1569 D. Juan vuelve a intentarlo, aduciendo esta vez la necesidad que tiene de curarse en su tierra de una enfermedad. El gobernador de Milán reitera su negativa.

Desde España, Dª. Cecilia de Mendoza -siempre atenta a los sucesos granadinos- no dudó en los primeros meses de 1569 en enviar cartas a sus hijos para informarles de la sublevación y rogarles que no se moviesen de Italia. El consejo materno especialmente se acentuaba con su hijo mayor, pues si bien él estaba enfermo y deseaba volver a la casa familiar "[...] ella le havia escrito que estando muy malo, como él le dezia, se podía partir por amor de la salud, aunque de otra manera se holgava más que estuviesse fuera de Spaña mientras durava lo de Granada"[40].

Entre tanto, el alzamiento morisco continuaba conformándose, siendo la organización de sus cuadros de mando la que interesaba en aquel momento. Mientras que en el sector occidental alpujarreño la figura de Aben Humeya adquiría predicamento, en otras regiones del reino aún se dudaba de él. En efecto, había grandes sectores moriscos que seguían desconfiando de la familia Umeya y preferían decantarse por la familia real nasrí. Bien es cierto que los únicos miembros que podían tener a la mano era la línea des-

38. V. SÁNCHEZ RAMOS, «La guerra dentro de la guerra: los bandos moriscos en el alzamiento de Las Alpujarras», *Actas del IV Congreso Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1998.

39. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del Rebelión*..., p. 94.

40. Respuesta del capitán D. Alfonso de Villarroel, fol. 30r.

tronada del infante Çidi Yahya al Nayar, a quien en la figura de D. Alonso Avis Granada-Venegas los moriscos de la zona oriental de Almería le ofrecieron la corona de sus antepasados; toda vez que a un pariente suyo, D. Alonso de Bazán Hazén, también se le ofertó el cargo de general[41]. En suma, la falta de un líder nato para la rebelión morisca era *vox populi*.

El escaso concenso para entronizar a un rey de los moriscos seguía inquietando a la viuda de D. Bernardino de Granada. Por ello, a finales del primer trimestre de 1569 volvía a reiterar su convicción de advertir a sus hijos que se mantuvieran en Italia. Su comunicante esta vez fue un compañero de ambos hermanos, el capitán D. Alfonso de Villarroel, quien de paso para su tierra visitó en Valladolid a D.ª Cecilia de Mendoza. En aquel encuentro esta dama expresó al militar el enorme riesgo que rodeaba la vuelta de su primogénito: "[...] porque le dezian que los moriscos de Granada buscavan a otros que eran menos parientes de sus hijos para hazerlos cabeça, lo qual me dixo la dicha señora el mes de março passado quando yo bolvia en Italia, diziéndome, sy bien me acuerdo, que yo lo dixesse assy a don Juan, su hijo, paresçiendole que hasta que lo de Granada fuesse acabado estarían bien por acá en Italia, y assy yo luego que llegué a Milán lo dixe al dicho don Juan, y él me dixo entonçes que holgava de hallarse por acá, y que quando se hallara en España fuera para servir a su magestad"[42].

Pese a que Villaroel comunicó con D. Juan, éste seguía empeñado en volver a España. En estos delicados momentos aparece de nuevo la figura del soldado Chaves, quien se desplaza de Plasencia a Milán al lado del infante. Como comenta D. Hernando de Granada, pese a tener una curiosa biografía, la estancia con su hermano nada tenía de particular, pues "[...] Chaves era soldado en el dicho castillo de Plasençia, y de ally le truxo my hermano por ruegos que le hizo que le llevasse en Spaña. Y particularmente lo que oy dezir es que él fue esclavo en Constantinopla muchos días, y después él y otros cristianos levantaron una fregata o vergantin en que se salvaron, habrá como quatro o çinco años, de lo qual llevava sus fees y recaudos. Y por ser hombre pobre y no tener con que yr a Spaña para dar quenta a Su Magestad de este serviçio rogó a my hermano le llevasse consigo"[43].

UN DESEO IMPOSIBLE: LA MARCHA DEL INFANTE A ESPAÑA

Durante el primer trimestre de 1569 -y pese a los ruegos contrarios de su madre- D. Juan de Granada no deja de pedir a D. Beltrán de la Cueva el

41. V. SÁNCHEZ RAMOS, «Los moriscos que ganaron...», pp. 622-623.

42. Respuesta del capitán D. Alfonso de Villarroel, fol. 30r.-v.

43. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. l4r.

permiso para marchar a España, recibiendo siempre la misma y taxativa negativa. A finales de la primavera de 1569, un nuevo hecho pone sobreaviso a las autoridades españolas del Milanesado. Así declaraba en agosto el Auditor General de Guerra: "[...] en el presidio de Aste fue preso pocos meses ha un turco por la sopecha que se tuvo de que venía con algun trattado, [...] que el dicho turco está todavia preso y que por lo que contra él resulta se le han dado diversos tormentos, y que entre otras cosas que ha confessado ha dicho que haya çiertas comissiones de algunos moros de Spaña"[44]. En realidad era un renegado cristiano de Palermo que fue capturado el 24 de mayo de 1569 y de su confesión se supo que se llamaba Francisco Mariano y era hijo de Francisco de Calabria y Magdalena de Túnez. Su interrogatorio lo mantenía en secreto el gobernador de Milán[45].

Mucha coincidencia era que en torno a los infantes recalasen personajes vinculados a los otomanos: primero, la amistad de D. Juan con el soldado Chaves. Segundo, un renegado al servicio del Gran Turco aparece en el presidio que sirve D. Hernando. Para Alburquerque todo ello era algo más que suerte...

¿Acaso los moriscos granadinos querían contactar con D. Juan de Granada a través de los turcos? Las fechas desde luego son coincidentes con la reactivación de la guerra que Aben Humeya planteaba a través de los otomanos. Desde marzo su hermano Luis de Válor, conocido como Abdallá Humeya, era embajador en Argel y más tarde en Constantinopla, si bien sus tratos no son del todo conocidos[46]. Las relaciones entre turcos y moriscos a lo largo de la primavera se materializaron en el verano con un importante pacto a través del gobernador de Túnez[47]. Entre los acuerdos alcanzados se encontraba la ayuda militar otomana en armamento y asesores militares[48]. ¿Habría que conectar el apresamiento del renegado en el presidio de Asti con una nueva estrategia morisca?

Como reconocía Felipe II a finales de noviembre al duque de Alburquerque, el renegado capturado en Asti advertía la relación entre los cristianos nuevos de los reinos de Granada y Valencia, peligrosa bolsa de moriscos que -caso de sublevarse- ponía en serio aprieto a las tropas

44. Pregunta del interrogatorio a Antonio Sánchez, fol. 5r.

45. A.G.S., Estado, leg. 1224, p. 46.

46. Luis CABRERA DE CÓRDOBA, *Historia de Filipe II. Rey de España*, Madrid, 1876, tomo II, p. 562.

47. Son fundamentales los contactos entre el general morisco Hernando el Habaquí y el bey Aluch Alí a mediados de agosto. Vid. V. SÁNCHEZ RAMOS, «La guerra dentro de la guerra...».

48. A. GALÁN SÁNCHEZ, «Turcos y moriscos en la rebelión de Las Alpujarras: algunas notas sobre la guerra de Granada de 1568-1570», *Actas del II Congreso Nacional de Historia Militar*, Málaga, 1993, pp. 129-136.

reales[49]. La información del prisionero permitió comunicar a los capitanes generales de ambos reinos que tomasen medidas extraordinarias, así como a D. Luis de Requesens, pues "[...] se ha analizado lo que dijo el moro en Haste y, aunque tiene tan bariable que se puede tomar poco fundamente dello, todavía por lo que dize del trato que tuvo con aquel morisco veynticuatro de Xativa y con otros de Granada, me ha parecido avisar de ello al ilustrísimo D. Juan de Austria, mi hermano, y al Conde de Benavente, para que lo tengan entendido y hagan la diligencia necesaria, y también al Comendador Mayor, para que sepa del moro que es de la galeras de Guillem de Rocafull"[50].

Con el renegado preso en Asti y sus preocupantes declaraciones, las ansias de D. Juan por marchar a España aumentaban. Con ellas Alburquerque extremaba su vigilancia y, por supuesto, su negativa a la partida. Las conversaciones entre D. Beltrán de la Cueva y D. Juan de Granada quedan resumidas perfectamente así: "[...] su excelencia le dixo que no le conbenia yr a Spaña estando las cosas de Granada en los términos que están, sin dar quenta al señor Luis Quixada. Y que respondiendo el dicho don Juan que Luis Quixada estava lexos del rey. Que el duque le dixo que escriviese a algún amigo suyo en la corte. Y que don Juan respondió que no tenía amigo. Y replicándole el duque que los de su casa hazian este offiçio y assi mesmo su excelencia escriviría por él a quien don Juan quisiesse y que lo pensasse y otro dia dixesse a su excelencia lo que en esto quería hazer, para que lo favoresçiere y ayudasse con ello"[51].

Era evidente que el infante sabía que su amigo y paisano, D. Luis Quijada, estaba al lado de D. Juan de Austria en Granada, pues -como comenta el cronista Luis del Mármol- "[...] a 6 días del mes de abril partió don Juan de Austria de los jardines de Aranjuez, donde había ido a besar las manos a su magestad y a despedirse para proseguir su camino, llevando consigo a Luis Quijada; y tomando postas por jornadas moderadas, llegó en seis días a la villa de Hiznaleuz (Iznalloz), que está cinco leguas de Granada"[52]. Por las mismas fechas que entraba su paisano Quijada en Granada, el infante tenía conocimiento -como el resto de la población italiana- de la movilización de los tercios para la guerra de los moriscos. El aludido cronista debió venir con el primer contingente, concretamente en las compañías de Piamonte, Nápoles y Lombardía, las cuales desembarca-

49. Pese a sus años, sigue estando en plena vigencia el trabajo de S. GARCÍA MARTÍNEZ, «Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II», *Estudis*, I, 1972, pp. 85-167.

50. A.G.S., Estado, leg. 1224, p. 122. Carta de Felipe II al duque de Alburquerque. Madrid, 26 de noviembre de 1569.

51. Pregunta expuesta a Antonio Sánchez y al infante D. Hernando de Granada, fols. 2r.-v. y 12v., respectivamente.

52. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión*..., p. 163.

ron con D. Luis de Requesens en tierra peninsular a últimos de mayo[53]. Pese a la más rotunda realidad, el gobernador de Milán seguía negando lo evidente. ¿Qué podía pensar D. Juan de Granada ante lo innegable? ¿Cómo se atrevía a decir al gobernador de Milán que no conocía a nadie para escribir, cuando en su genealogía aparecían apellidos de rancio abolengo como Sandoval, Velasco o Mendoza?

Italia entera sabía de la guerra de los Moriscos, pero los virreyes, gobernadores y embajadores españoles destacados en la península apenina respondían al mismo patrón estratégico: la rebelión era pequeña e insignificante, estaba a punto de concluirse y no merecía la pena desplazarse a España. Un ejemplo meridiano es Fernando Gonzaga, marqués de Castiglione, quien, enterado en esta población cercana a Milán del alzamiento morisco, pretendía servir al rey. El propio gobernador de Milán con una admirable diplomacia volvió a negar lo evidente, resumiendo perfectamente en fechas posteriores al rey la política seguida en los estados italianos con respecto al tema granadino: "[...] convendría mucho, más si fuesse possible, que ningún hombre Bella (Italia), en esta occasión ni en otras, pasasse a Spaña, pues, bolviendo por acá, son éstos los que más daño hazen con su naçion, que toda es de la calidad que por otra he dicho a Vuestra Magestad"[54].

Era lógico que admitir la debilidad española en su propio territorio sólo podía traer, cuando menos, problemas. Máxime cuando desde la primavera de 1569 Felipe II había ordenado a su embajador ante Pío V que restableciese con Roma la organización de una coalición antiotomana[55]. ¿Era consciente D. Juan de la alta política regia? ¿Qué estaba pasando en el reino de Granada para tanta negativa del gobernador de Milán? ¿D. Juan no podía haber hecho sus propias cábalas sobre la situación granadina? ¿Qué sabía el infante sobre toda la situación mediterránea?

Sólo escapaban a la cerrada salida española algunos nobles italianos de indudable fidelidad. Un caso era el genovés Pelegrán Doria, quien acompañaba a D. Juan de Austria en su campaña granadina y que en la toma de Galera se hizo famoso por el disparo que sufrió, siendo merecedor de citas de los cronistas de la guerra: "[...] a Pagán de Oria, hermano del príncipe Juan Andrea de Oria, de otro (disparo) que le pasó los dos muslos"[56].

---

53. V. SÁNCHEZ RAMOS, «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, pp. 236-237, pequeño capítulo que dedicamos a "Luis del Mármol y los tercios de Italia".

54. A.G.S., Estado, leg. 1226, p. 31. Carta del duque de Alburquerque a Felipe II. Milán, 28 de febrero de 1570.

55. M. RIVERO RODRÍGUEZ, «El servicio a dos cortes: Marco Antonio Colonna, almirante pontificio y vasallo de la monarquía», en J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994, p. 337.

56. G. PÉREZ de HITA, *La guerra de los moriscos*, Edición facsímil de la editada por Paula Blanchard-Demouge con estudio preliminar de J. Gil Sanjuán, Granada, 1998, p. 249. Este

PARTE III. "LA TRAMA"

LOS PREPARATIVOS PARA LA HUIDA A ESPAÑA

A finales de julio de 1569 D. Juan de Granada tiene decidido marcharse a España, y aprovechando la ida de Antonio Sánchez a Asti para cobrar su paga, le rogó que hablase con su hermano. De la entrevista entre ambos amigos, D. Hernando reconoce que "[...] él me dixo de parte de my hermano como se quería yr en Spaña, y esto me lo dixo a boca, trattando conmigo algunas cosas particulares"[57]. No sabemos más, aunque conocemos el interés de D. Juan de Granada por charlar personalmente con su hermano. Está decidido a marchase a España, sea como sea.

En la misma fecha y con idéntico motivo que Sánchez, viajaba a Asti Salcedo, criado de D. Juan, quien entregó a su hermano una carta. Como reconoce D. Hernando de Granada, "[...] lo que contenia la dicha letra es que, vista aquella, partiesse para Milán, porque estava determinado yrse a Spaña y pedir a su excelencia me diesse su plaça o me entreteniesse conforme a la calidad de my persona. Y en deffetto que su excelencia no tuviese quenta dehazerme merced, me fuesse con él"[58]. Para evitar problemas, la misiva la mostró el infante a su alférez Ruy Gómez y a D. Rodrigo de Castro "[...] lo uno por darles parte de mis negocios, lo otro por venir en la carta encomendadas para ellos"[59]. ¿Querían ambos hermanos de alguna manera evitar sospechas de su encuentro en Milán? ¿Tal vez hicieron ver otra cosa?

A principios de agosto D. Hernando de Granada se desplaza a Milán para encontrarse con su hermano, advirtiendo la negativa de D. Beltrán a permitirle marchar y concederle la sustitución de la plaza. D. Juan debe explicarle sus planes para irse a España y le insta a que le acompañe. D. Hernando de Granada comprende a su hermano pero no se marchará de Italia. Luego dirá a las autoridades españolas que "[...] es verdad que él me escribió que quería yr luego en Spaña y con toda brevedad, pero no dezia secretamente. Y dezía que era para effetto de disponer y tratar de los negoçios de su hazienda "[60]. ¿Era esto verdad o, por el contrario, es lo que D. Hernando debía o pretendía decir?

---

mismo hecho lo recoge M. Gómez-Moreno en los apéndices, sobre un manuscrito de la Academia de la Historia, a su edición de la Guerra de Granada de Diego Hurtado de Mendoza, *Memorial Histórico Español*, Madrid, 1949, tomo XLIX, p. 221. Igualmente lo refiere L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión...*, p. 218.

57. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. 15r.

58. *Ibídem*, fol. 15v.

59. *Ibídem*, fol. 16r.

60. *Ibídem*, fol. 15v.

Para D. Hernando, la celeridad en la marcha de su hermano era disponer sus asuntos económicos, pues según las declaraciones de varios testigos se advierte que D. Juan de Granada no se encontraba muy boyante. A esta apreciación se suma las de sus criados: Antonio Sánchez advierte que los problemas de liquidez de D. Juan obligaban al secretismo, "[...] por temor de sus acreedores no le impidiessen la yda, porque entendiendo que él se querría partir, como ya lo havia publicado, venieran muchos a demandarle sus créditos"[61]. Simón de Mucis, responde lo mismo: "[...] yo le havia oydo dezir otras muchas vezes que quería hazer aquel viaje a effetto de casarse, [aunque] antes me suspeché que [....] me ymaginé que huviesse venido a my casa porque sus acreedores no se fatigasse"[62].

¿Quiénes eran estos banqueros que tanto angustiaban a D. Juan? Según su criado, "[...] los mercaderes que le davan dineros eran los Negrones, los quales solían estar en la calle de San Pedro Lorto, y que agora están junto al Cavallero Aretin, y que assimesmo le dava Peligro Doria, el qual está a San Lorenço, la vía por donde era de Spaña"[63].

Si el infante no tenía dinero, ¿cómo podía partir a España? En principio D. Juan pensó en viajar junto al conde de Cifuentes, quien preparaba su marcha a España. Al fin y al cabo el aristócrata entraba dentro de la parentela familiar del infante[64], además de ser amigos desde que ambos residieron en Alcalá de Henares. De aquel ruego del infante, "[...] el Conde le respondió que haviendo buen passaje yría luego. Y de otra suerte que no pensava yr hasta tanto que escriviesse el señor Ruy Gómez le enbiasse una galera, o dos, para su passaje". Por lo que quiera que fuese -tal vez la lentitud de Cifuentes- hace que D. Juan cambie de parecer, pues "[...] dixo que determinava yrse y passar en lo que hallasse. Y en defetto de no hallar passaje yr en una fregata, o en la primera cosa que hallase"[65]. En la búsqueda de un nuevo transporte, nuestro personaje parece que se decide por una fragata tierra a tierra, argumentando la negativa a partir con Cifuentes "[...] porque no dixesse que se yva en compañía del conde porque le hiziesse el gasto"[66].

---

61. Respuesta de Antonio Sánchez, fol. 2r.

62. Respuesta de Simón de Mucis, fol. 19v.

63. *Ibídem*, fol. 20r.

64. El hermano de Cifuentes era el conde de Portalegre, marido de la prima del infante, D.ª Beatriz de Mendoza y Lasso de la vega, hija del D. Álvaro de Mendoza, II conde de Castro, y D.ª Ana de la Cerda, tíos de D. Juan de Granada. Además, los portugueses Alencastre -tan cercanos a los infantes- igualmente estaban emparentados con los Silva. Vid. F. BOUZA ÁLVAREZ, «Corte es decepción. Don Juan de Silva...», p. 456, en especial nota 15.

65. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. 13v.

66. Respuesta de Antonio Sánchez, fol. 3r.

El medio ya estaba solucionado, ahora quedaba costear el pasaje. La falta de liquidez la resolvió el infante contactando a últimos de julio con el banquero Antonio María Vivaldo. El interlocutor elegido ante Vivaldus fue un oficial del duque de Alburquerque, Martín de Alvelda, quien "[...] con larga arenga me rogó y importunó que yo le acomodasse de dozientos escudos a cambio para Spaña, que allende me quedaría en grandíssima obligación y me daría por seguridad algunos gentiles hombres españoles en quien yo me contentasse"[67]. El dinero se entregaría cuando lo pidiese D. Juan.

Resuelto el último problema a principios del mes siguiente, la partida a España se fija para la madrugada del domingo 15 de agosto. El día antes D. Juan recibe del banquero Vivaldi 200 escudos "[...] a cambio de otros tantos que le ha de dar en Madrid a Lorenzo de Spinola, con más el cambio. Y estos dineros le dio el sabado de mañana, el día antes que se partiesse"[68]. Es curioso que en la trama financiera para sufragar el viaje de D. Juan se encuentre Peligro Doria, banquero genovés que -como hemos visto en el apartado anterior- tiempo después acompañaba a D. Juan de Austria en su campaña contra los moriscos. El mismo que presionaba al infante por deudas.

Con el dinero en el bolsillo desde la mañana, D. Juan de Granada tiene vía libre para su proyecto. Por la noche charla con su hermano, quien se había trasladado de Asti a Milán a su solicitud, momento en el que ambos charlaron a solas. De aquella conversación todo parece indicar que el gobernador de Milán desconocía la marcha, razón por la cual no quiso pedirle su sustitución en la plaza. Según dijo después D. Hernando de Granada, su hermano le rogó que al día siguiente se entrevistase con el duque de Alburquerque y le comunicase su partida a España. Tras despedirse de su hermano, D. Juan huye del palaçio del gobernador.

EL INTENTO FRACASADO DE HUIDA

La noche entre el sábado 14 y el domingo 15 de agosto es intensa; mientras que D. Juan de Granada habla con su hermano, su equipaje está siendo trasladado a otro sitio: "[...] hizo enbalisar la ropa que tenía en palacio de su excelencia en dos baules, los guales hizo llevar fuera"[69]. Se trataba de la casa de su criado Simón de Mucis, quien describe perfectamente el desarrollo de las horas siguientes: "[...] don Juan havia ydo a su casa de tres horas de noche, con un paje y dos faquines que llevavan dos caxas y que avia dormi-

67. Respuesta de Antonio María Vivaldus, fol. 27r. Reproducimos en el apéndice documental el fragmento del banquero por cuanto tiene de explicativo de la trama financiera.

68. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. 17v.

69. Respuesta de Antonio Sánchez, fol. 1 r-v.

do ally"[70]. Amaneció, pues, el palacio del gobernador de Milán sin el infante de Granada.

Tras dormir unas horas, el domingo 15 de agosto es bastante movido en casa de Simón de Mucis. Por la mañana D. Juan le entrega dinero al criado para que compre comida y busque caballos para su partida, quedando solo en la vivienda. Entre tanto llega a la misma su amigo Chaves, aquél que residió en Constantinopla. A solas conversan, nada se sabe de lo que hablaron. De vuelta, Simón de Mucis anuncia al infante los problemas que hay para encontrar caballos, es domingo y víspera de la virgen: "[...] despues de haver comido el dicho don Juan en compañía de Chaves, mandó a este confesante que fuesse a llamar a Antón Sánchez y assí mermo a buscar cavallos o coche para su partida"[71]. Nuevamente quedan solos en la casa D. Juan de Granada y Chaves. Se desconoce la conversación mantenida.

A las seis o siete de la tarde llega Antonio Sánchez a la casa -ya no está Chaves- y "[...] después de haver hablado con él de cosas, como se suele entre los amigos, se partió"[72]. Eran las 8 de la tarde y acompañaban al infante, además de Simón de Mucis, "dos faquines que le llevaban la ropa hasta la primera hostería fuera de Milán que va a Binasco, en compañía de Antón Sánchez y Salçedo y Jerónimo, sus criados que acompañaban"[73].

Llegados "antes del Ave María" a la Hostería La Briosca, a las afueras de Milán y en el camino a Binasco, surge el primer percance del proyectado viaje. Al demandar el infante caballos, el dueño de la hostería, Pedro Ferrari, "le respondió que no tenía cavallos y después de haverle dado de bever a él y a los demás que venían en su compañía, siendo venidos a caso çiertos molineros con dos mulos, se concertó con ellos que le llevassen las valisas y ropa hasta la hostería del Molino Nuevo"[74]. No pudo conseguir más el infante, por lo que "se fue a pie el dicho don Juan hazia Binasco, haciendo llevar su ropa en dos mulos de un molinero"[75]. Aquí se despiden Antonio Sánchez y Simón de Mucis, siguiendo solo D. Juan y sus dos criados.

De todas formas, en la ruta entre la hostería La Briosca y el Molino Nuevo, D. Juan cambia de idea y se vuelve a Milán. Quedan en camino el molinero, llevando el equipaje, siguiéndole los criados del infante a pie. ¿Era premeditada esta vuelta? ¿Fueron sólo las circunstancias las que obligan a cambiar de planes?

70. Respuesta de Simón de Mucis, fol. 18v.

71. *Ibídem*, fol. 19r.

72. Respuesta de Antonio Sánchez, fol. 1v.

73. Respuesta de Simón de Mucis, fol. 19r.

74. Respuesta de Pedro Ferrarius, fol. 21r.

75. Respuesta de Antonio Sánchez, fol. 1 v.

EL ENCARCELAMIENTO DE D. HERNANDO DE GRANADA

Mientras D. Juan huía durante el domingo 14 de agosto, su hermano no hacía nada por comunicar con el gobernador, según él decía que habían acordado. Muy al contrario, "[...] aquel día estava en casa del médico, curándome y pensando que venía presto para poder hallar a su excelencia, (si bien) no huvo lugar por ser tarde. Y ansy hablé al señor don Beltrán de la Cueva y le dy un recado de parte de my hermano y dexava para el lunes el hablar a su excelencia"[76]. Llegada la nota al gobernador, el duque de Alburquerque -en previsión de posibles consecuencias- ordena encarcelar a D. Hernando de Granada. El infante se encontraba cenando en casa del maestro Viçenço. A las 11 de la noche entró en casa del médico el capitán de caballos ligeros Ulibarre, informando a D. Hernando que debía acompañarlo al palacio del gobernador. En las habitaciones del duque le espera el capitán Carvajal, el cual lo traslada a las 6 de la mañana del día 16 de agosto al castillo de Bragassa, donde fue entregado al castellano para su prisión.

El mismo 16 de agosto comenzó el interrogatorio a D. Hernando de Granada. Curiosamente en todo momento negó haber recibido cartas de España en las que se anunciase la rebelión de los moriscos, algo imposible de creer por las declaraciones públicas que hacían su madre y amigos. Igualmente daba a entender que nunca tuvo conocimiento de morisco alguno en Asti, pese a estar destinado en aquella guarnición. De igual modo no pensó que la marcha de su hermano fuera una huida. En fin, todo eran sospechas de primer orden, máxime cuando el servicio secreto español conocía la actividad turca a favor de los moriscos y su proyectado avance por el Mediterráneo a costa de la rebelión granadina[77].

IV PARTE. "LA HUIDA DEL INFANTE: DE MILÁN A LIMEDO"

Casi a la vez que D. Hernando de Granada era encarcelado, su hermano volvía sobre sus pasos desde el camino de Binasco a Milán. En la ciudad, sobre las 11 de la noche, envía a buscar a Lázaro de Olvia, criado del palacio del gobernador, el cual acude "con el criado a Puerta Tosa, donde dentro de la puerta hallamos asentado sólo al dicho don Juan de Granada". Allí le pide que le guíe a casa de algún amigo donde esconderse la noche del domingo. Lázaro declara que "lo llevé a casa de un amigo mío hortelado, el

76. Respuesta de D. Hernando de Granada, fol. l8r.

77. Sobre ello, vid. Abdeljelil TEMIMI, «Le Gouvernement Ottoman face au problème morisque», *Les Morisques et leur temps*, Montpellier-Paris, 1983, pp. 299-311, y L. CARDAILLAC «Le turc, supreme espoir des morisques», *Cahier serie histoire*, Tunez, II, pp. 37-47.

qual esta fuera de la muralla vieja de Milán, junto San Marcos, cabe El Navillo, en una casa blanca. Donde entrando llamé al patrón de la casa, llamado Juan Angelo, el qual estava en el lecho y le rogué que por hazerme plazer quisiesse tener ally en casa por aquel día aquel gentil hombre que yba conmigo, diziendo que era don Juan de Granada y a un criado"[78]. ¿Sería este criado Chaves? ¿Pudo entrevistarse con él en Puerta Tosa, momento en el que quedó solo el infante?

Según el hortelano, Angelo de Vayanis, eran las doce y media de la noche y allí estuvo el infante con su criado, "del qual no se partió en todo el día hasta tres o quatro horas, de noche, que le traxeron dos cavallos, el uno blanco y el otro no me acuerdo de qué pelo, y cavalgando en uno dellos el dicho gentil hombre se partió en compañía de aquel que havía traydo los cavallos, siguiéndole a pie su criado"[79]. ¿Quién trajo los caballos a D. Juan? ¿no sería Chaves?

Poco después, don Juan -ya sin el caballista desconocido- se dirije con Lázaro de Olvia a casa del conde de Cifuentes, aquél con el que no quiso irse a España, entrevistándose con éste a deshoras. La conversación que mantienen ambos hace que a las 5 de la mañana el conde se dirija al palacio del conde de Brocardo, quedando D. Juan en la puerta. Los condes tienen una conversación a solas en los aposentos particulares del noble italiano, tras la cual éste ordena a su criado, Vicente de la Cabaletta, que acompañe a Bergamo a un caballero español, "el cual estava aguardando a la puerta vestido de ropas de villano o molinero, y hablado el dicho conde (Cifuentes) se partió. Y a que el otro (D. Juan de Granada) que ya he dicho, ordenándome que cavalgase en un cavallo de aquellos y le siguiesse, subiendo él en el otro, yendo con él a pie otro criado (Simón de Muciis), se encaminó la buelta del Navillo que va a Gorgonhola. Y entrando en una casa grande y nueva que está junto al Navillo se apeó y desnudó los vestidos de molinero y se vistió otros"[80].

En el trayecto, el criado del conde de Brocardo observó que D. Juan y Lázaro de Olvia "hablavan en secreto". Tan sólo sabe que el "gentil hombre me dixo que havía dexado otros criados y ropa fuera de Milán, quatro millas hazia Binasco"[81] y a tal destino se encaminaron. Entre tanto, volvieron a parar, concretamente en la casa donde habían estado horas antes. Allí se mudaría D. Juan y pasaría el día de la Asunción. Comenta el criado del conde de Brocardo que en esta casa les esperaba una persona "que estava en ella aquella noche, era hombre viejo y no creo que la casa sea suya"[82]. Se trataba

78. Respuesta de Lázaro de Olvia, fol. 25v.

79. Respuesta de Angelo de Vayanis, fol. 24v.

80. Respuesta de Vicente de la Cabaletta, fol. 7r.

81. *Ibídem*, fol. 8v.

82. *Ibídem*, fol. 10v.

de Angelo de Vayanis, el hortelano amigo de Lázaro de Olvia que había permitido que pasasen la noche allí.

Durante la mañana de la Asunción, y antes de volverse a Milán, Lázaro de Olvia tiene que resolver el problema del equipaje. La persona que encontró era un familiar del hortelano de Casa Magna, Baltasar de Barretis "cuñado, molinero, el qual es vezino del señor de la casa, donde el dicho don Juan estuvo a rogarle"[83]. Entre tanto marcha el molinero con la ropa, ambos viajeros esperan la noche. A las tres y media de la madrugada Vicente de la Cabaletta vuelve con caballos, en los que "[...] en uno dellos el dicho gentil hombre se partió en compañía de aquel que havia traydo (Vicente de la Cabaletta) los cavallos, siguiéndole su criado (Lázaro de Olvia)"[84].

Continuando el camino, amanece el día de San Roque y los viajeros acuerdan detenerse para no ser vistos, decidiendo hospedarse en el mesón Val de Ambrosia. No obstante, un nuevo infortunio descubre parte de su huida: El dueño de la hospedería, Angelo de Penutis, se encontraba de viaje, razón por la cual su mujer no quería hospedar a los viajeros. El escándalo que sigue permite generar nuevos testigos, pues, como describe Penutis, "se pusieron a querer entrar por fuerça y, acudiendo los vezinos, que con buenas palabras persuadieron a my mujer que los dexasse por aquella noche alojar"[85].

Según la versión del dueño de la hostería "[...] assi estuvieron en my casa çinco personas con dos valisas, las quales havian traydo ciertos molineros, y después de haver çenado los dos dellos se partieron, restando tres otros en casa, diziendo que aquellos dos que se partieron dixeron a su mujer que el dia siguiente pagarian el gasto"[86].

Con ropas distintas D. Juan de Granada decide continuar su camino hacia Bérgamo. Tras despedirse de Lázaro de Olvia, marcha sólo con Vicente de la Cabaletta, siguiéndoles a distancia los criados Salcedo y Jerónimo. El servidor del conde de Brocardo describe perfectamente el trayecto realizado: "[...] y assy despues de averse despedido el dicho gentilhombre de su criado nos partimos para Gorgonçola y sin detenernos passamos adelante, siguiendo nuestro viaje hasta Vergamo. Y assi llegamos a Adda y allí, entrando en la barca, passamos de la otra parte, sin dar çevada a los cavallos ny parar porque el dicho gentil hombre llevaba grande miedo, o que fuesse preso o muerto, porque muchas vezes se tapava la cara y los ojos por no ser conosçido quando se encontraba con alguna persona"[87].

83. Respuesta de Lázaro de Olvia, fol. 26r.

84. Respuesta de Angelo de Vayanis, fol. 24v.

85. Respuesta de Angelus de Penutis, fol. 22r.

86. *Ibídem*, fol. 22r.

87. Respuesta de Vicente de la Cabaletta, fol. 7v.

Llegados a Bérgamo, los viajeros se hospedan en el burgo, en Ganassa. Después de descansar, Cabaletta decide volver a Milán, ha cumplido su cometido. D. Juan le ruega "que no dixesse a nadie nada de cómo le havia acompañado, ny dexado en Vergamo, diziendome que menos lo huviese de dezir al conde Brocardo, pero que diesse una letra que él escrivió al conde de Cifuentes. Mandándome assi mesmo que abisasse a çiertos sus criados, que yo encontraría en el camino, cómo quedava en Bergamo en la dicha hostería"[88].

En este punto del viaje se pierde la pista de D. Juan. Sólo sabemos que llegó a las dos de la mañana a la hostería de La Ripa, donde descansó -como queda dicho- hasta la mañana. Por las declaraciones de Cabaletta, el huido le dio a entender que su ruta era ir a Génova: "[...] y él me dixo que se quería yr a Bressa, y hoy que él demandó al mesonero de Bressa en quanto tiempo se podía yr a Génova y quantas millas se passavan por el Estado de Milán"[89]. No obstante, según el dueño de la hostería, Francisco Monte, tras despedirse del "caballante" (Vicente Cabaletta), D. Juan y sus dos criados "...se partieron, yendo hazia un lugar llamado Limedo, por donde se va a los confines de Veneçianos"[90]. Por tanto, quería que se entendiese la ruta contraria. ¿Qué contenía la carta de Cifuentes? ¿no podría ser una nueva argucia del infante por distraer la atención?

El viaje que realiza D. Juan se asemeja al itinerario recomendado por un texto aljamiado del siglo XVI para que los moriscos abandonasen España y pasasen a los dominios turcos. Entre los consejos para huir, el documento aconsejaba lo siguiente: "[...] demandares el kamino de Milán. -D'allí adelante dires ke is a besitar el señor Sa'Marko de Beneçia. Embarkaros- es en Padua i en un rrio para Beneçia [...] alli los ke bereys kon tokas blankas son Turkos, los ke bereys kon amarillas son Judios merkaderes del gran Turko. Ad akellos demandareys kuanto kerreys, k'ellos os enkaminaran [...]"[91]. ¿Acaso conocía D. Juan este camino?, ¿era éste el que seguía?...

V PARTE. EL DESENLACE: "LA CAPTURA Y PRISIÓN DE D. JUAN DE GRANADA"

Mientras D. Juan huía, el Gobierno de Milán se ponía en guardia. Encarcelado D. Hernando de Granada la noche del 15 de agosto, inició el in-

88. *Ibídem*, fols. 7v.-8r.

89. *Ibídem*, fol. 9r.

90. Respuesta de Francisco de Monte, fol. 28v.

91. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, en los "Fondos árabes" y fue publicado bajo el título de «Un itinerario del siglo XVI destinado a los moriscos españoles», *Estudios Geográficos*, VII, 1946, pp. 136-141. En concreto, el texto citado se corresponde a las páginas 137-138.

terrogatorio de cuantos habían tenido relación con el infante. La madrugada y el día fueron largos para el auditor general del Ejército, Alfonso Lopecio, y el fiscal general, Gerónimo Marescateo, aunque a últimas horas del 16 de agosto comenzaba a vislumbrarse la trama de la fuga. Con datos en la mano, Alburquerque remitía al rey una carta que no podía ser más alarmante: D. Juan había tomado la ruta hacia Génova, que era como decir el camino a Granada. Lo que puede colegirse de lo siguiente, en plena guerra de los moriscos, es imaginable.

Las medidas adoptadas por Alburquerque eran enérgicas: orden de captura del fugado. Al mismo tiempo desplegaba el formidable dispositivo diplomático español en todo el norte de Italia. En efecto, el 14 de agosto Alburquerque escribía al embajador español en Génova estas palabras: "[...] don Juan de Granada partió de aquí ayer a 3 horas de noche y a lo que se entiende va a la buelta de esta ciudad. Y porque al serviçio de Su Magestad conviene que sea preso el dicho don Juan. Y si no se alcanzara en este estado, le sigan, como así lo he ordenado al teniente Alzola y Antonio Carmona. Y ello se proçede con todo secreto, y con el cuydado y diligençia que vuesa señoría suele poner en todos las cosas que tocan al serviçio de Su Magestad"[92]. Sobre los perseguidores de D. Juan llama la atención que uno de ellos sea Martín de Alzola, el amigo que días antes había convencido al banquero Vivaldi para que le financiase su viaje.

De las medidas tomadas en Génova para capturar a D. Juan de Granada se da cumplida cuenta al rey el 18 de agosto. Entre ellas, se decía que la Signoria participaba activamente colaborando con el servicio español. Todos estaban ojo avizor en los puertos de la república, especialmente en Sona, La Spezia y la propia Génova, aunque no daban aviso de nada. Así, a finales de mes la embajada ya sospechaba que D. Juan de Granada había tomado la vía de Bérgamo hacia Venecia[93]. De ser cierta la sospecha sobre la ruta hacia la ciudad de los canales, era reconocer la posibilidad de que el infante contactase con la Sublime Puerta. Una probabilidad nada desdeñable, puesto que, desde la misma toma de Granada, el imperio otomano utilizaba esta ciudad como punto de ayuda a los moriscos[94].

Entre tanto, el gobernador de Milán no dejaba de interrogar testigos. Una pieza clave de su información fue Vicente de la Cabaletta, quien -pese al ruego de infante de no decir nada- pensamos que no dudó en contar a su

92. A.G.S., Estado, leg. 1398, p. 56. Carta del duque de Alburquerque al embajador Figueroa. Milán, 14 de agosto de 1569.

93. A.G.S., Estado. Leg. 1398, p. 55. Carta del embajador Figueroa a Antonio Pérez. Génova, 28 de agosto de 1569. El fragmento se reproduce en el Apéndice.

94. Míkel de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, pp. 279-283.

señor, el conde de Brocardo, la ruta seguida por D. Juan. A su vez, Brocardo debió trasladar sus conocimientos a Alburquerque, pues no en balde era un fiel colaborador con la Corona española, al menos desde que en marzo de 1562 se le encargara negociar en Roma para Felipe II el subsidio para 20 galeras[95].

El 12 de septiembre -sobre la base de las nuevas declaraciones- el duque de Alburquerque llegaba a la misma conclusión que Génova: D. Juan de Granada perdía su pista en Limedo. Su destino, por tanto, era la tierra veneciana[96]. Dos días después, el rey escribía al embajador de Génova alabando la discreción y diligencia de Alburquerque, toda vez que expresaba su preocupación por que el nieto del príncipe Nars ya estuviera en Granada[97]. La preocupación era, pues, *Asunto de Estado*.

No obstante, la angustiosa preocupación española llegó a su fin una quincena más tarde, descansando el servicio diplomático español en Italia. Como se desprende de las palabras del embajador en Génova, en contestación a una carta del 3 de octubre al rey, ya se conocía la secreta vía que había seguido el infante para eludir la celosa cerca española, la cual "no será mas nesçessario husarla, pues, por lo que entiendo por carta del secretario Antonio Pérez, havía llegado en Barçelona y el duque de Francavila havia usado la mesma diligencia en mandalle poner en prission. De donde yo tenía siempre por çierto que no podia scapar, por hazer yo tenido aviso que se havia embarcado en esta ribera de levante en un lugar que se llama Setre y muy secretamente, a donde havia venido por vias extraordinarias. Y pues él está allá, y a tan buen recaudo, Vuestra Magestad mandará hazer de él lo que más fuere a su real servicio"[98].

¿Qué pasó con aquel Chaves que acompañaba al infante y ahora no aparecía en Barcelona? ¿Qué hizo y con quién trató D. Juan de Granada en el tiempo que estuvo en la ruta hacia tierra de venecianos? ¿Por qué volvió a Génova?, y ¿cómo? Tal vez haya que recordar cómo en Génova también había turcos, manifestándose públicamente como tales, sin miedo a nada[99]. ¿Puede que el infante viniera con ellos a través de alguna vía?

95. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la Bula de Cruzada en España*, Vitoria, 1958, pp. 552-553.

96. A.G.S., Estado, leg. 1224, p. 75. El duque de Alburquerque a Felipe II. Milán, 12 de septiembre de 1569.

97. A.G.S., Estado, leg. 1398, p. 225. Felipe II al embajador Figueroa. Madrid, 14 de septiembre de 1569.

98. A.G.S., Estado, leg. 1398, p. 67. Carta del embajador Figueroa a Felipe II. Génova, 6 de octubre de 1569.

99. B. BENNASSAR, «El choque cultural entre cristianos y musulmanes en España, Italia y Francia (siglos XVI-XVIII)», *Pedralbes*, 15, 1995, p. 29.

Al final D. Juan de Granada fue capturado en los primeros días de octubre de 1569 en Barcelona, quedando encarcelado por orden de D. Diego Hurtado de Mendoza, duque de Francavilla y príncipe de Mélito, según expresaba el rey personalmente al duque de Alburquerque[100]. Durante octubre y noviembre se interrogó en Barcelona a D. Juan, y de sus respuestas parece desprenderse que todo fue una imprudencia por ir a reunirse con su esposa. Al menos eso hizo ver D. Juan a todo el servicio diplomático español y al mismísimo rey de España, el cual manifestaba tal convencimiento a D. Beltrán de la Cueva: "[...] don Juan acudió a Barcelona, donde por mi orden se le detuvo el duque de Francavillla, con determinación de pasar a Valladolid a casarse, que el exceso que en su salida ha avido ha sido venirse sin vuestra lisensia, y así he mandado escrebir al dicho duque que se le dé licencia para que se vaya a Valladolid a casarse"[101]. La carta regia al gobernador de Milán no podía tener mejor fecha, pues dos días después -el 26 de noviembre- Felipe II ordenaba a D. Juan de Austria levantar un ejército que saliese de la ciudad de La Alhambra para acabar con el problema morisco[102],

Pese a todo, D. Juan de Granada no dejó de recibir un fuerte susto de Felipe II, como lo comunicaba el rey el 30 de noviembre al comendador Mayor de Castilla, al notificarle la feliz solución de su huida: "[…] y assi he mandado scrivir al de Francavilla que le dé alguna reprehensión por ello, y liçençia y libertad para que se vaya a Valladolid a casarse"[103].

EPÍLOGO: EL FIN DE LA MONARQUÍA MORISCA

Como si los tiempos no hubiesen pasado, y al igual que ocurriera con los Reyes Católicos, mientras que el descendiente de la línea real nasrí contraria, D. Alonso de Granada-Venegas, se desvivía por colaborar activamente con D. Juan de Austria en la pacificación de los moriscos[104], D. Juan de Granada apuntaba a suceder en la corona de sus ancestros.

100. A.G.S., Estado, leg. 1225, p. 87. Felipe II al duque de Alburquerque. Madrid, 22 de noviembre de 1569.

101. A.G.S., Estado, leg. 1224, p. 122. Felipe II al duque de Alburquerque. Madrid, 24 de noviembre de 1569.

102. V. SÁNCHEZ RAMOS, «El mejor cronista de la guerra...», p. 238.

103. A.G.S., Estado, leg. 910. Carta de Felipe II a D. Luis de Requesens. Madrid, 30 de noviembre de 1569.

104. Vid. E. SORIA MESA, «Don Alonso de Granada Venegas y la rebelión de los moriscos. Correspondencia y mercedes de Don Juan de Austria», *Cronica Nova*, 21, 1993-1994, pp. 547-560. Vid. igualmente Erika SPIVAKOVSKY, «Some notes on the relations between D. Diego Hurtado de Mendoza and D. Alonso de Granada Venegas», *Archivum*, XIV, 1964, pp. 212-232.

Felipe II, el infante D. Juan de Granada y D. Alonso Granada-Venegas, los tres nombres que la historia ponía frente a frente, eran los biznietos de aquéllos que intervinieron en la toma de Granada. Como entonces, la situación del reino granadino a sólo admitía la colaboración con el poder, principio y fin del desenlace de la fuga del infante. Cuando todo pasó, como muy agudamente señaló Mármol Carvajal, las posiciones de las dos ramas reales -al igual que en tantos momentos de la historia estamental castellana- serían marcadas diferencialmente con las señas de la heráldica:

> "los descendientes de los infantes don Juan y don Hernando tienen por apellido de Granada, y traen por armas dos granadas en campo azul, y un letrero atravesado que dice *Lagaleblila*, que quiere decir: "no hay vencedor sino Dios", y los que vienen de don Pedro y don Alonso tomaron apellido de Venegas y tambien de Granada. Traen cinco granadas en campo azul. Primero traian una sola, y por un desafío que vencieron padre e hijo en la vega de Granada, en que mataron cinco moros, pusieron cinco granadas y el mesmo letrero"[105].

Al final, la colaboración de la casa contrincante dio mayores honras y honores en los blasones que la mera sumisión pasiva. Cinco granadas frente a dos es símbolo inequívoco del resultado. No hay duda que los Granada-Venegas acabaron presentándose como interlocutores perfectos entre la Monarquía y la comunidad mudéjar, consiguiendo poseer señoríos en el propio reino de Granada.

Para la Navidad de 1569 -un año después del levantamiento morisco- el infante D. Juan de Granada descansaba en Valladolid junto a su esposa, D.ª Juana de Castilla y Acuña, un matrimonio del que no hubo progenie. A su muerte, su hermano D. Hernando de Granada heredó todos sus derechos dinásticos. Casado con D.ª Ana del Hierro ("D.ª Ana de Austria"), tampoco dejó descendencia, extinguiéndose con él la dinastía. La desaparición de la última línea directa de la casa real nasrí en España venía a tener un paralelismo con el destierro de los moriscos.

Durante el tiempo que vivieron los infantes en Valladolid, tuvieron que ver cómo los moriscos granadinos se asentaban en la ciudad, formando una numerosa comunidad marginada que acabó igualmente maltratada y vejada hasta su expulsión definitiva con Felipe III[106]. ¿Qué relación -si la

105. L. del MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del Rebelión*..., p. 50.

106. Sobre la comunidad morisca de Valladolid, número de asentados, tiempos de llegadas, lugares de destierro, etc., vid. Jean Paul le FLEM, «I.es morisques du Nord-ouest de l''Espagne en 1594-1596 après un recensement de l'Inquisition de Valladolid», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965, pp. 223-239; M. GÓMEZ RENAU, «Contribución al estudio de los moriscos de Valladolid», *Al-Qantara*, XII, 1991, pp. 181-200 y, de la misma autora, el libro *Comunidades marginales en Valladolid. Mudéjares y moriscos*, Valladolid, 1993.

hubo- mantuvieron D. Juan y D. Hernando con los deportados? Preguntas como ésta obligan a estudiar a esta curiosa familia más allá del trabajo que presentamos.

No queremos cerrar este episodio sin citar a los Valoríes, personajes que fueron elevados por los moriscos a la categoría de familia real en sustitución de D. Juan, y cuyo destino final tiene mucho de paralelismo con todo lo descrito. Asesinado el rey Aben Humeya, el resto de su parentela también se disolvió en la sombra de la historia: primero murieron o desaparecieron y, segundo, -los más allegados- acabaron en prisión. En efecto, su padre, D. Antonio de Válor, y su hermano, D. Francisco de Válor, desde 1569 eran prisioneros del rey. Al igual que había ocurrido con los príncipes Sa'id y Nasr en su momento, padre e hijo quedaron desterrados en 1572 en Galicia, reino ya marcado por la historia. De las tierras gallegas ambos escaparon a Portugal, donde en Oporto fueron capturados en enero de 1576, internándolos en dos monasterios de los que no volvieron a salir: D. Antonio en Montederramo (Orense) y D. Francisco en Santos (Lugo). En 1579 D. Francisco de Válor pasó al monasterio benedictino de San Vicente, tomando entre 1583-1584 el hábito y dejando de inquietar al abad[107].

Aún así, el 15 de mayo de 1583 el propio Felipe II todavía se preocupaba por este peculiar fraile, preguntando al abad de Sahagún la posibilidad de trasladarlo allí. Respondiendo fray Antonio Predo al rey que "...teme que resçibiendo al dicho D. Francisco en dicha casa por religioso podría suçeder quererse volver al Reino de Granada y causar alguna inquietud en los moriscos del reino"[108]. ¿Conocía el infante de Granada el último destino de esta familia? ¿Por qué se eligió Galicia para el destierro?, ¿tal vez la tierra gallega era un ejemplificador recordatorio de la posición que debía mantener el infante? De no ser así, el destino y la historia ofrecen un paralelismo sorprendente. Con el celibato forzado de los últimos Valoríes en España, y la falta de descendencia de los infantes, terminaba de extinguirse cualquier pretendida reclamación al trono de Granada. Sólo la familia real nasrí contraria quedó en pie, la de Cidi Yahya, aquélla que desde antes de la toma del reino optó por colaborar con Castilla, la única que se consolidó en el reino granadino y alcanzó la gracia de un título nobiliario[109]. El clan que suplantó a la familia nasrí, pues, fue el modelo de dinastía regia que necesitaba Granada, y la única que querían los Reyes de España.

107. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos*, Madrid, 1989, p. 46 y p. 67 y nota 35.

108. A.G.S., Cámara de Castilla, leg. 2187.

109. R.F. PEINADO SANTAELLA, «Los orígenes del marquesado de Campotéjar (1514-1632). Una contribución al estudio de los señoríos del reino de Granada», *Chronica Nova*, 17, 1989, pp. 261-279.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

1569, septiembre, 12, Milán

Carta del duque de Alburquerque al rey Felipe II, advirtiendo de las medidas tomas tras la salida repentina del infante D. Juan de Granada.

(A.G.S., Estado, leg. 1224, p. 75)

Su Catholica. Real. Magestad.

D. Juan de Granada, nieto del Infante de Granada, ha estado aquí entretenido muchos meses ha con una plaça de gentil hombre y haviendo, según me han infformado, embiadole a dezir doña Sicilia de Mendoça, su madre, despues del levantamiento de los moros de Granada, que holgava en estremo que en esta sazon y coyuntura él y un su hermano se hallassen en estas partes, por quitar las sospechas y occasiones que podria haver si los dichos moros quissieran ynquirir y saber donde estavan.

No obstante lo que su madre le embió a dezir, me pidió licencia havrá un mes para yrse en Spaña, y conssiderando que en esta resolución imprevista podía haver algún inconveniente, siendo materia de tanta importancia y conssideración la que es o puede ser en alguna manera dependiente del dicho levantamiento, le dixe que me paresçia que en ninguna manera le convenía yr a Spaña sin tener orden de Vuestra Magestad. Para ello avisó a Luis Quixada, de quien él dezía que era muy amigo, pues le aconsexaría muy bien lo que en esto devía hazer, y que ansi lo conssiderasse y mirase, y me tornase a hablar en ello. Y haviendome respondido que lo haría acordó de salirse de mi casa una noche sin hablarme palabra, de donde resultó confirmarse mas la sospecha de que en su yda podía haver algún misterio y inconveniente. Y porque, en caso que le huviesse, no quedasse Vuestra Magestad desservido, dí orden para que lo detuviessen y, haviendo él entendido esto, dexó de seguir el camino de Genova, a donde yva encaminado, y yo le havía embiado a prender, y tomó el de Tierra de Veneçianos. Y visto ésto ordené al Auditor General del Exercito y a un Fiscal que resçibiessen informaçión de su fuga y que detuviessen a Don Hernando de Granada, su hermano, que tiene playa de soldado en el presidio de Asti, cuyo examen y de los demás testigos que han tenido alguna noticia desta fuga, va con esta carta, juntamente con un sumario que se ha sacado de un proçesso que aqui se ha hecho contra un moro que fue presso en el dicho presidio de Asti, de cuya deposicion aunque tan variable como por el dicho sumario se verá, consta el trato y comisssión que ha tenido de algunos moriscos de essos reynos, que tanbien ha sido causa para hazerme pensar mas en la fuga del dicho don Juan, aunque no ha dicho ninguna cosa contra él. Si Don Juan huviere paresçido en essa corte, cessaran estas sospechas y se podrá colegir que su partida fue mas fundada en liviandad que en desserviçio de Vuesta Magestad, y hasta tener aviso de lo que Vuestra Magestad manda que en esto se haga estará preso el moro y detenido Don Hernando de Granada, porque no haga otra fuga como Don Juan, su hermano.

Y Guarde Nuestro Señor la Salud Catholica y Real Persona de Vuestra Magestad con acresçentamiento de mas reynos y señorios. De Milan a XII de septiembre de 1569.

S.L.T.R.

Mgt. Basallo y cryado de Buestra Magestad que las reales manos de bien besa.

El duque de Alburquerque

2

1569, septiembre, 15, Milán

Declaración del banquero Antonio María Vivaldo, dando cuenta de cómo se financió la huida del infante D. Juan de Granada.

(A.G.S., Estado, leg. 1224, fol. 27r.-v.)

Yo tenía conosçimiento y ynteligençia con el dicho don Juan de Granada y con su hermano, a causa que me presentaron çiertas çedulas de cambio de çiento y ochenta escudos, los quales no me acuerdo de que parte me viniesse la correspondençia sy no lo viesse primero en el libro. Y esto fue a prinçipio de la venida del dicho don Juan aquí a Milan, con el qual ny su hermano he tenido que hazer otra cosa, salvo que los días passados, quando estava aquí don Diego de Benavides, el dicho don Juan me rogó le diesse quinze escudos, los quales yo le dy por ver que tenía amistad con el dicho don Diego de Benavides, a quien yo conosçía mucho y desseava servir.

Y ahora últimamente, que puede haver quinze o diez y ocho dias, poco mas o menos, hallándome yo en corte con algunos gentiles hombres, vino el dicho don Juan en compañía de Martín de Alvelda, criado de su excelencia, y con larga arenga me rogó y importunó que yo le acomodarse de dozientos escudos a cambio para Spaña, que allende me quedaría en grandíssima obligaçion, y me daría por seguridad algunos gentiles hombres españoles, de quien yo me contentarse. Y por complazerle, atenta su grande instançia, me resolví de darle los dichos dozientos escudos.

Y assy, el día siguiente a buena hora vino a mi casa el dicho don Juan, al qual ordené que se le diessen los dichos dozientos escudos, por un conosçimiento y letra de cambio de otros tantos que él me dexó para pagar en Spaña. Y después que el dicho don Juan se partió, me vinieron letras de Génova, de Filipe Espinola, con una çedula de cambio que venía a Paulo y Peligro Doria, para pagar al dicho don Juan en nombre de su madre çient y ochenta escudos, por letras de Meliá Duce Spinola, dada en Medina del Campo. La qual letra de cambio todavía tengo en my poder, porque haviéndo hablado a Pelegro Doria desta letra de cambio, me respondió que no quería hazer cosa alguna antes de comunicarla con su excelencia.

3

1569, 28 de agosto

Fragmento de una carta del embajador de España en Génova al secretario real Antonio Pérez, informándole de las medidas tomadas por la embajada y la propia Signoría para apresar al infante de Granada.

(A.G.S., Estado. Leg. 1398, p. 55)

[...] A los 18 del presente escriví a vuesa merced con el ordinario de Roma y dí avisso de lo que por acá se ofresçia. Despues acá no me allo con carta de vuesa merced a que deva hazer respuesta, a cuya caussa en ésta no seré muy largo y servirá solamente para dar avisso a vuesa merced como el duque de Alburquerque ha tornado a embiar aquí a Antonio Calmona para que resida en esta çiudad hasta ver si acude a ella don Juan de Granada, por haver tenido aviso que hera ydo la buelta de Vergamo y que podria ser vaxasse a esta çiudad para embarcarse, en la qual ussara de toda diligençia, assi por parte desta Señoría como de la mia, para que viniendo a ella sea presso y llevado a Milán, y tanbien se ha dado orden en La Speçia y en Sona, por parte de esta Señoría, que si acudiere a lli se haga lo mesmo. De lo que suçediere dare avisso a vuesa merçed.

4

1570, febrero, 28, Milán

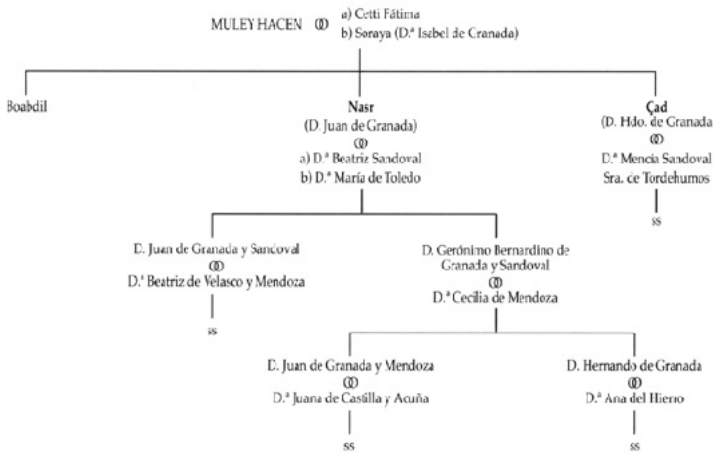
Carta del duque de Alburquerque al rey, informándole de lo conveniente que resultaría que la nobleza italiana no participase en la guerra de los moriscos.

(A.G.S., Estado, leg. 1226, p. 31)

Fernando Gonzaga, marques de Castelionne, me dixo que quería yr a Spaña, y yo le dixe que si él entendía que le convenía yr a algún negoçio particular suyo, hiziesse lo que le pareciesse. Y porque me dixo que quería yr a servir a Vuestra Magestad en la Guerra de Granada, le respondí que para ésto no hera menester que él fuese, dándole a entender con buenas palabras la poca neçessidad que havía de que de Italia fuesse ninguno a hazello en esta ocasión, que no hera sino un levantamiento de algunos moriscos, que con los vassallos de las comarcas lo podía Vuestra Magestad mandar castigar, como ya lo començava a hazer.

Y porque por haver havido algunas difficultades para no hazello podido hazer hasta ahora, era neçesario hazello con alguna mas demostraçion, que es lo mismo que he dicho a todos, porque me paresçe que conviene mucho que se entienda assi en Italia. Y convendría mucho más si fuesse possible que ningún hombre della, en esta occasion ni en otras, pasasse a Spaña, pues bolviendo por acá son éstos los que más daño hazen con su naçion, que toda es de la calidad que por otra he dicho a Vuestra Magestad. Y todavía el dicho Fernando Gonzaga me dixo se resolvia de yr, mostrando voluntad de servir a Vuestra Magestad, cuya su católica y real persona guarde nuestro señor, con acresçentamiento de más reynos y señoríos. De Milán a 28 de hebrero de MDLXX.

ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS INFANTES DE GRANADA



RESUMEN

En la Navidad de 1568 los moriscos granadinos se sublevan y proclaman el reino musulmán. Uno de los posibles candidatos a rey era el descendiente directo por línea de varón del sultán Muley Hacén, el infante D. Juan de Granada. Destinado en Milán, la cabeza del linaje nasrí fue vigilado por parte de los oficiales de Felipe II, quienes temían que dirigiera las riendas del nuevo estado islámico. La huida inesperada de D. Juan, la persecución posterior; los cruces de información y espionaje, así como las posibilidades dentro del conflicto granadino, convirtieron a este personaje en un asunto de estado. De todo lo sucedido en el interesante año de 1569 y sus repercusiones internacionales, así como la coronación final de un Valorí, da cuenta este trabajo.

Palabras clave: moriscos, Reino de Granada, Milán, Valoríes, Nasríes, espionaje.

ABSTRACT

A king for the moriscos: the infante D. Juan de Granada. On Christmas Day, 1568, the Moriscos from Granada rose up in arms and proclaim the muslim kingdom. One of likely candidatos to the throne was the direct descendant from the male line from Sultan Muley Hacen, the infante D. Juan de Granada. Established in Milan, the head of the nasri royal line was subjected to surveillance by Phillip Il's men, who feared he might lead the new muslim state. D. Juan's unexpected flight, the subsequent pursuit, the information and spying involved, as well as its implications in the Granada conflict, turned this character into a state affair. This work focuses on the interesting events which took place in 1569 and its international repercussions, including the eventual coronación of a Valori.

Key words: Moriscos, Granada Kingdom, Milan, Valoris, Nasris, spionage.

 Sharq al-Andalus, 14-15 (1997-1998), pp. 317-339

IGNACIO DE LAS CASAS, JESUITA Y MORISCO

*Youssef El Alaoui**

La figura del Padre Ignacio de las Casas (1550-1608), uno de los pocos moriscos que fueron admitidos en la Compañía de Jesús, nos es poco conocida. Este morisco granadino, que había estudiado en la Casa de la Doctrina del Albaicín (Granada) entre 1562-1567, fue alumno de otro jesuita de origen morisco, muy conocido éste, el Padre Juan de Albotodo. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1572 e hizo sus cuatro votos en 1603.

A través de los escritos de Ignacio de las Casas, último testimonio digno de interés de la Compañía de Jesús sobre la cuestión morisca, hemos realizado un estudio comparativo de la política de evangelización y de asimilación llevada a cabo con los moriscos y con los indios en el Reino de Quito y en la región de Maynas[1]. En este artículo nos limitaremos, por razones evidentes de espacio, a sintetizar algunos de los aspectos más interesantes de su obra.

METODOLOGÍA MISIONAL DE IGNACIO DE LAS CASAS

La obra de Ignacio de las Casas es, como lo subraya Francisco de Borja de Medina[2], muy representativa de la mentalidad de la orden y es de gran interés para entender el papel desempeñado por los jesuitas en la política de evangelización y de asimilación de los moriscos.

* Universidad de Rouen, ERAC-CRIAR (Francia).

1. *Jesuitas, moriscos e indios. Estudio comparativo de los métodos de evangelización de la Compañía de Jesús según los tratados de José de Acosta (1588) e Ignacio de las Casas (1605-1607)*, tesis doctoral bajo la dirección del profesor Alain Milhou, defendida en la Universidad de Rouen en 1998. Este trabajo se inscribe en la trayectoria de estudios (o de hipótesis de trabajo) comparatistas de autores tales como Robert Ricard (1931), Pierre Duviols (1971), Antonio Garrido Aranda (1980), Serge Gruzinski (1989), Bernard Vincent (1990) y, recientemente, M.ª Dolores Palomo Infante, Beatriz Suñé Blanco y Mercedes García-Arenal (1992).

2. Francisco de Borja MEDINA, de «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (ARSI), 57, n.º 113, 1988, p. 5.

Para realizar el estudio y edición crítica de sus memoriales, nos hemos basado en el manuscrito inédito de la British Library (ms. Add. 10238), volumen en cuarto de 261 folios.

Los escritos de las Casas fueron utilizados por Damián Fonseca en su *Justa expulsión de los moriscos de España con la instrucción, apostasía y traición dellos* (Roma, 1612); Pascual Boronat y Barrachina lo cita en *Los moriscos españoles y su expulsión*[3] y nos lo presenta como un teólogo de mérito de la Compañía de Jesús. En fechas más recientes, Medina se ha interesado por el personaje en su extenso artículo sobre la actividad misionera jesuita con los moriscos en España desde la creación del colegio de Gandía (1545) hasta la expulsión de 1609-1614[4]; el autor utiliza sobre todo el primero de los cuatro escritos de que se compone el manuscrito, la «Información acerca de los moriscos de España» dirigida al Papa Clemente VIII en 1605, aportando preciosos datos biográficos y bibliográficos. Aparte de estas obras, Ignacio de las Casas seguía siendo un ilustre desconocido para la mayoría de los investigadores de la cuestión morisca.

El manuscrito, cuyo título artificial es *De los moriscos de España*, es una compilación de cuatro memoriales:

1. «Información acerca de los moriscos de España dada a nuestro sanctíssimo padre, Papa Clemente VIII, por el Padre Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús este año de mil y seiscientos y cinco» (1605), fol. 1r a fol. 72v.

Está estructurado en tres partes:

Capítulos 1 a 5: historia de los moriscos, su situación y descripción de los métodos empleados por las autoridades.

Capítulos 6 a 7: análisis de los métodos propuestos por ciertos teólogos y expertos en la materia.

Capítulos 8 a 10: métodos propuestos por las Casas.

En anejos, las Casas utiliza una serie de documentos oficiales (instrucciones, memoriales) que nos dan una visión de conjunto de la política de asimilación llevada a cabo en el siglo XVI, fol. 73 a fol. 140.

3. Pascual BORONAT y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, ed. facsímil, Granada, 1992 [1ª ed. 1901], tomo 2, p. 56, nota 30.

4. Otros autores citan algunos aspectos de la trayectoria de este jesuita morisco: Ana LABARTA, «Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición valenciana (1556-1609)», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21, Madrid, 1981-1982, pp. 108-112; Ricardo GARCÍA CÁRCEL cita un pasaje de la *Información* en su artículo «L'Inquisicion de Valence», en *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, p. 162; T.D. KENDRICK, *Saint James in Spain*, Londres, 1960; Darío CABANELAS, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965, pp. 241-294 y Miguel José HAGERTY, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, ed. Nacional, 1980.

2. «Memorial al Rey [Felipe III] en su supremo Consejo de Aragón».

En este memorial describe la política de la Corona con los moriscos de Granada y de Valencia y propone soluciones, fol. 141r a fol. 161r. Aporta también una serie de documentos (Junta de la Capilla Real de Granada de 1526, instrucciones reales al arzobispo Gaspar de Avalos en 1530 y resoluciones de la junta de Toledo de 1539).

3. «Al supremo Consejo de la sancta Inquisición».

Este memorial se compone de dos partes. La primera resume la situación de los moriscos, fols. 161v a 178r, y la segunda trata de los libros plúmbeos del Sacromonte y de la participación de las Casas en el descubrimiento de la superchería, fol. 178v a fol. 188r.

4. «Al Padre Christóbal de los Cobos, provincial de la Compañía de Jesús» (1607).

Junto con la «Información», éste es uno de los más interesantes y originales ya que en él las Casas expone sus ideas sobre el interés de utilizar el árabe como instrumento para la conversión de los moriscos.

El hilo conductor de estos cuatro memoriales es el mismo: crítica de los métodos empleados en la evangelización y asimilación de la minoría morisca y proposición de soluciones centradas sobre todo en el aprendizaje del árabe y la educación de los niños para utilizarlos como auxiliares de la evangelización, en un primer tiempo, y como actores de dicha evangelización tras una fase de formación que desembocaría en su aceptación en el seno de la Iglesia (clero regular o secular). Estos documentos nos aportan numerosos datos sobre diversos aspectos de la vida cotidiana de la minoría, sobre la mentalidad de la época y la actitud de la Compañía de Jesús.

Los acontecimientos referidos por las Casas coinciden con las etapas más destacadas de la historia de los cristianos nuevos de moros y le sirven de base para desarrollar su metodología.

El objetivo principal de nuestro jesuita era intentar explicar las razones por las que los moriscos no se habían convertido sinceramente a la religión católica y analizar las dificultades a las que todo el personal encargado de la evangelización se enfrentaba a la hora de buscar una solución conveniente que les llevara a "odiar y aborrecer la secta del perverso Mahoma"[5]. En esta perspectiva, las Casas justifica plenamente la ruptura de las Capitulaciones de Granada apoyándose en la tesis del historiador Martín de Viciana (1502-1582), para quien los mudéjares de Granada se habían convertido voluntariamente, y rechazando la de Jerónimo de Zurita (1512-1580) que opinaba lo contrario. Según las Casas, toda España estaba bajo el poder de un rey católi-

5. «Información...», fol. 2r.

co y, como tal, éste no podía aceptar la permanencia en sus territorios de súbditos no católicos tal y como lo estipulaba el canon 3 del concilio de Toledo VI (638). Las Casas consideraba que el "*intento de los sanctos reyes era el verlos convertidos porque entendían que los más dellos, o casi todos, eran descendientes de christianos assí de las donzellas que los reyes sus antecesores daban por parias a los moros como de infinitas otras mugeres tomadas por fuerça y de tantos millones de hombres y mugeres que, o por temor, o por otros intentos faltaron a la ley de su redemptor*"[6]; el punto de vista que adopta aquí es el mismo que el del humanista Pedro de Valencia[7] en lo que se refiere a la hispanidad de los moriscos. Ambos se apoyaron en esa hispanidad para justificar la adopción de medidas más clementes y de métodos más suaves. El proceso de recuperación de España se había acabado y había que recuperar a las "ovejas descarriadas". A partir de 1526, no quedaba, oficialmente, ningún musulmán en España; los moriscos hacían su entrada en la historia. Según su región de origen, se les llamaría convertidos y mudéjares en Castilla, tagarinos en Aragón y moriscos en Granada y Valencia. Como ya lo hemos apuntado, las Casas deseaba que se llegara a una conversión profunda de los mudéjares, pero lo que desaprobaba era el método empleado para hacerlo, causa, según él, de la falta de sinceridad de los moriscos porque se había llevado a cabo:

> "sin preceder el cathecismo necessario y predicación evangélica en ninguna parte de España por no tener quien supiesse predicalles en su lengua natural arábiga ni entender ellos sufficientemente la española ni aún bastantemente para entender siquiera un razonamiento; la qual falta como tan grave y essencial a sido y es hasta oy la causa de todos los daños y del no convertirse de veras, pues, aviéndoles faltado como e dicho la doctrina, que forçosamente avía de anteceder a su baptismo según el mandato del redemptor y hecho el baptismo tan violento, tampoco an tenido jamás quien los instruyesse en lo que avían de guardar después de baptizados de suerte que fuessen capaces de lo que se les enseñava"[8].

La homogeneización de la sociedad española proseguía su camino pero la ruptura entre las dos comunidades se había consumado. La situación de los moriscos no cesaba de empeorar; los abusos del clero, de los funcionarios y de los señores de vasallos eran tales que, según las Casas, "*siendo mahometanos y estándose en su secta por estar en estos reynos de España, eran fielíssimos amigos de los christianos y súbditos a sus señores y reyes y a su costa guardavan las*

6. «Información...», fol. 7r.

7. Pedro de VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos* (1606), copia del 5/12/1623, BNM ms. 8888, fols. 22r-22v: los moriscos "en quanto a la complexión natural, y por el consiguiente en quanto al ingenio, condición y brío son españoles como los demás que havitan en España pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella".

8. «Información...», fol. 10v.

costas del mar de los corsarios de su secta e yvan a las guerras contra ellos; baptizados, [...] se convirtieron en crueles enemigos"[9].

La población morisca formaba un grupo heterogéneo cuyo grado de aculturación era más o menos avanzado según la región de origen. Las Casas distinguía cuatro grupos:

1) Los de Castilla, cuyo grado de aculturación y de integración era el más elevado. Con un escaso conocimiento del árabe, se vestían "a la cristiana", podían llevar armas y ejercer diversos oficios; según las Casas, eran buenos cristianos. Lo único que los diferenciaba de la población cristianovieja era que vivían en morerías, no comían cerdo ni bebían vino y solían casarse sólo con miembros de su comunidad. Paradójicamente, esta asimilación de los moriscos castellanos planteaba serios problemas; los cristianos viejos desconfiaban de ellos "*porque ni en habito ni en lengua se differencian*"[10].

2) Los de la Corona de Aragón. Éstos tampoco sabían árabe pero eran más indiscretos que los castellanos. Se les acusaba de practicar sus ceremonias religiosas en público, de tener contactos con África del Norte, en el caso de Valencia. La mayoría conocía sus oraciones en árabe pero sin entenderlas, según las Casas, "*como nuestros viejos y viejas rezan en latín lo que ni entienden ni saben*"[11]. Esto demostraría que las medidas represivas habían dado buenos resultados; el empobrecimiento intelectual de la mayoría de la población morisca era patente. Los alfaquíes, los que aún podían ejercer clandestinamente, intentaban, mal que bien, salvar la situación, pero su margen de maniobra era cada vez más reducido excepto en Valencia donde la resistencia de los moriscos a la ocupación de su espacio vital (cultural y cultual) era más fuerte.

3) Los de Valencia y Granada eran los menos aculturados y los que mantenían un vínculo más persistente con la civilización musulmana. Los primeros sabían hablar árabe y, según las Casas, la mayoría sabía leerlo y escribirlo pero no entendían el castellano ni el valenciano. Los de Granada eran, siempre según las Casas, mucho más dóciles y mejores cristianos por
que se habían convertido voluntariamente al catolicismo y vivían mezclados con la población cristianovieja desde su expulsión de Granada en 1570. La realidad era distinta ya que el hecho de haber estado más tiempo en contacto con el Islam los había endurecido y su dispersión en Castilla tuvo como consecuencia despertar el Islam latente de los moriscos castellanos como lo señala Bernard Vincent[12].

9. *Ibídem*, fol. 13r.

10. *Ibídem*, fol. 17v.

11. *Memorial a Cristóbal de los Cabos*, fol. 203r.

12. Bernard VINCENT, «Les Morisques, l'intolérance et l'économie», *Revue de la BN*, nº 29, 1988, p. 26.

Tenemos por lo tanto una especie de demarcación entre moriscos aculturados o en vías de aculturación (Castilla y Aragón) y moriscos impermeables (Granada y Valencia); pero en realidad, desde el levantamiento de las Alpujarras, ya no se hacía una distinción entre el "buen morisco" y el "morisco malo" sino que se juzgaba que su estado era "*lastimosíssimo y miserabilíssimo assí por lo que dellos sienten y dizen los demás christianos como por lo que en esto pasa con verdad*, [...] *que son todos moros y más observantes de su secta que los que están aliende el mar libremente en ella*"[13]. Las Casas consideraba que la conversión sincera de todos los moriscos de España dependía de la de los valencianos por ser, como lo fueron antes los de Granada, "*avidos y tenidos por más nobles que todos los demás descendientes de moros en estas partes, y la segunda por tenellos por los más doctos en su secta como los tienen hasta oy doquiera que están y les dan en todo la prima*"[14].

El temor a la conspiración, a la alianza de los moriscos con los enemigos de España, tanto cristianos como musulmanes, hacía de ellos, ya fuesen castellanos, granadinos, aragoneses o valencianos, unos espías, unos quinta columnistas:

> "porque entran a servir como hijos de christianos viejos en casas graves, saben los secretos más interiores, van no conocidos a las guerras y tienen officios en ellas, y siendo enemigos, se ven claros los daños por los quales, no prevenidos, se destruyen las repúblicas y se an destruido y asolado gravíssimas.
>
> Aquí entra lo que se dize comúnmente que esta gente tiene el manejo de lo mejor de la república española, assí en lo que se tragina de una parte a otra como de lo que se vende en particular y en junto, que, si se considera, tiene infinitos cabos por los quales se descubren grandíssimos daños si se concede que son nuestros enemigos. El enriquezerse ellos y tener los nierbos [sic] de las guerras que son los dineros, el escondellos mientras no hallan su occasión o pasallos a las naciones enemigas con su comodidad y provecho y daño de España, el poder, quando quisiessen, juntarse en conciertos y avenenar las mercancías del sustento de la gente común y aún mayor; y porque no aya sucedido, no ay seguridad que no sucederá si los ánimos son contrarios"[15].

Estos temores podían ser justificados en las zonas costeras por las frecuentes incursiones de los piratas berberiscos, pero podemos suponer que eran más bien el fruto de una obsesión colectiva alimentada por las tensiones internas e internacionales que una realidad ya que, en lo que se refiere a una posible colusión con los turcos, hay que subrayar que la potencia otomana se

13. «Información...», fol. 13v.

14. *Ibídem*, fol. 57r.

15. *Memorial al Rey Felipe III*, 145v.

sirvió de ellos, abandonándolos a su propia suerte en aras de su expansión imperialista y dejando de lado la solidaridad religiosa[16].

Aunque con el bautismo los moriscos se habían convertido oficialmente en cristianos, seguían siendo súbditos de segunda categoría y padecían discriminaciones de todo tipo. Las Casas nos dice que había sido "*testigo de vista de muchos que se han querido favorecer de nosotros y de[s]pegarse de los suyos y sólo no han hallado favor sino maltrato y gran de[s]amparo*"[17].

Antes de exponer sus ideas, las Casas intenta analizar las causas del fracaso de la política de la Corona, la cual perseguía tres objetivos: convertirlos, hacerles olvidar sus ritos, costumbres y ceremonias religiosas y controlar sus movimientos para evitar posibles levantamientos o alianzas con el exterior.

En cuanto a la conversión, las Casas destaca los aspectos siguientes: predicación e instrucción en castellano, método coercitivo para obligarles a frecuentar las iglesias y asistir a los sacramentos, enterramientos en la iglesias e intervención de la Inquisición. Por otra parte, para erradicar cualquier huella de islamismo en España, la política de la Corona se hizo cada vez más represiva. Una serie de juntas y asambleas se encargaron de darle un marco legal a dicha política represiva hasta culminar en la publicación de la pragmática de 1567, que adoptó las medidas tomadas en el concilio provincial de Granada de 1565, el cual a su vez reactivó las medidas de la Junta de la Capilla Real de 1526. La apertura, la negociación, la tolerancia dieron paso al enfrentamiento de posturas religiosas intransigentes. El morisco ya no podría hablar de excepción cultural, de particularismo regional como lo hiciera, en un memorial elevado en 1566 a la Audiencia de Granada en vísperas de la publicación de la pragmática de 1567, el notable morisco Francisco Núñez Muley, quien se hacía eco de la desesperación de su pueblo formulando una patética pregunta: "*¿de qué sirve querer perderse tales memorias ansí en los ábitos o traxes como en los sobrenombres* [...]?"[18].

16. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, nº 1-2, 1984, p. 101; cf. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 58-63.

17. «Información...», fol. 16r.

18. Bernard VINCENT, «Estudio preliminar» a la reedición de *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Archivum, 1996, pp. XXXV-LII. Núñez Mulev, el principal abogado de la nación morisca según Bernard Vincent, pretendía convencer a las autoridades de la posibilidad de cohabitar bajo el mismo techo, la España cristiana, con costumbres diferentes; sus argumentos sobre la defensa y valorización de la lengua árabe, sobre la posibilidad de ser cristianos y diferentes del resto de la masa cristianovieja, sobre el respeto de los particularismos influenciaron la obra de las Casas y su defensa de una nación árabe y cristiana tan cara al arzobispo de Granada, Fray Fernando de Talavera, aunque el punto de vista de Muley fuese, a nuestro parecer, más político. Cf. Mª Jesús RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, pp. 159-167.

Para Ignacio de las Casas la adopción de todo este arsenal represivo era improcedente para este tipo de población que no estaba dispuesta a recibir el mensaje cristiano; al contrario, no hacía más que irritarla y acentuaba su resentimiento hacia la sociedad cristianovieja porque según él:

> "¿de qué provecho a sido, ni es, el predicarles en lengua que ni entienden ni quieren entender? o ¿qué utilidad se a sacado de hazellos por fuerça decorar el texto de la doctrina que tienen por falsa? [...] y ¿qué utilidad se puede sacar del forçarlos a acudir a los divinos mysterios a los que los tienen por meras idolatrías y están allí cometiendo diabólicos sacrilegios? y ¿qué sacrílega confessión hará el que la tiene por burla? ¿Quién jamás vio, para convencer los ánimos, no sólo hablalles en lengua tan bárbara para ellos como la suya para nosotros y tan obscura e inintelligible, sino aún prohibilles bien la suya materna tan amada naturalmente como la propia madre, que por eso tiene tal apellido de materna?"[19].

Los moriscos gozaban por lo tanto de circunstancias atenuantes; su comportamiento se explicaba por el hecho de que no entendían lo que se les quería imponer. Por ello, no podían ser castigados por los errores cometidos contra la fe porque no se les había instruido como era debido. Consciente de la dificultad de la tarea, las Casas propone una serie de soluciones que girarían en torno a las ideas siguientes: respeto de los moriscos, mejor formación del personal encargado de la evangelización, aprendizaje del árabe, lucha contra los dogmatizadores o alfaquíes y sobre todo, educación y formación cristiana de los niños y jóvenes moriscos.

SUPRESIÓN DE LAS DESIGUALDADES ENTRE MORISCOS Y CRISTIANOS VIEJOS

Tras el bautismo de los mudéjares de la Corona de Aragón, en 1525, el rey les había prometido "*las libertades y franquezas que como christianos* [...] *se os deven guardar y hazeros todo favor y buen tratamiento como a fieles súbditos nuestros*"[20], y unos años antes, en las Capitulaciones de Granada, "*que los moros no darán ni pagarán a sus altezas más tributo que aquello que acostumbran a dar a los reyes moros*"[21]. La realidad era otra; los moriscos pagaban más impuestos que los cristianos viejos, casi el doble más[22]. Las numerosas quejas

19. «Información...», fols. 22v-23r.

20. *Ibídem*, fols. 7v-8r.

21. Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los moriscos*, Madrid, Biblioteca de Visionarios, 1975, p. 24.

22. Como lo subraya Serafín Tapia, "la fiscalidad discriminatoria era no sólo un mecanismo de exacción económica sino también una forma de represión y de demostración de dominio político", en «Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?»,

elevadas a las autoridades eran letra muerta ya que había muchos intereses en juego para la Corona, la Iglesia y los señores de moriscos que se aprovechaban de ese ambiente de arbitrariedad. Todo ello contribuía a acentuar el rechazo por parte de la minoría morisca de la sociedad cristiana de la que se sentían excluidos, y favorecía un repliegue que les conducía a buscar en su comunidad, en sus raíces, en la cultura de sus antepasados, el consuelo, la comprensión, el reconocimiento que un amplio sector de la sociedad les denegaba[23]. No obstante, existía una corriente que, aunque aborrecía la religión musulmana, era favorable a una integración de los moriscos con medios más humanos y rechazaba las exacciones y abusos de que eran víctimas. Las Casas, que formaba parte de esa corriente en la que encontramos figuras como las del noble valenciano Jerónimo Corella, el franciscano Antonio Sobrino, el arbitrista Pedro de Valencia entre otros, proponía primero atraerlos con buenas obras, como lo recomendaban las Escrituras, y sobre todo preconizaba la desaparición de las desigualdades con la supresión de la discriminación fiscal, "*reduziéndolo todo a lo que pechan y pagan los demás christianos y no pidiéndoles otros particulares tributos por ser los que son*"[24]. Nuestro jesuita se oponía también a las concordias (pactos o acuerdos financieros) entre la Inquisición y las aljamas porque consideraba que era una de las causas por las que la conversión de los moriscos no era sincera porque éstos pensaban que "*qualesquier errores o trayciones contra su Dios o rey se rescatan con dineros*"[25]; además estas concordias podían ser peligrosas ya que con el pretexto de reunirse para recaudar el dinero acordado, podían tramar una conspiración. Para atraerlos, había que hacerlo con amor, caridad y ejemplaridad, castigando "*ásperamente a los que les dicen palabras injuriosas como sois muy usadas, perros moros, moriscos, mudéjares o convertidos y esto conviene sumamente al bien destas almas y paz de España*"[26].

Sharq al-Andalus, 12, 1995, p. 188; ver también Carmen BARCELÓ, «Formación de la minoría musulmana: los inicios del largo camino hacia el destierro», *Historia de Castellón. Castellón: Levante de Castellón*, tomo 1, 1992, p. 194.

23. Sector que Janer llama "el partido intolerante" en la introducción de su *Condición social de los moriscos de España*, Barcelona, Alta Fulla, ed. facsímil, 1987, p. 52. Según Rafael Carrasco, si los moriscos rechazaron la asimilación no fue porque la sociedad cristiana no les atraía sino más bien porque no querían resignarse, al abandonar su cultura y sus tradiciones, a convertirse en un grupo de impuros, de excluidos, de indeseables, «Le refus d'assimilation des Morisques: aspects politiquea et culturels d'après les sources inquisitoriales», *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 189-190.

24. *Informe...*, fol. 42. Según las Casas, al suprimir esas desigualdades fiscales "conocerán claramente que no pretenden sino la salud de sus almas y la honrra de sus personas, tratándolos como a todos los demás christianos antiquíssimos de España y de toda la Iglesia", fol. 72.

25. *Memorial al Rey Felipe III*, fol. 155r.

26. *Ibídem*, fols. 155r-155v.

RECHAZO DE LOS ESTATUTOS DE LIMPIEZA DE SANGRE

Entre todas las discriminaciones, la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre era la más exclusiva porque dificultaba el acceso de los cristianos nuevos (descendientes de judíos y de musulmanes) a ciertos oficios y puestos importantes en la estructura del Estado y de la Iglesia. Estos estatutos, que aparecen ya desde mediados del siglo XV, fueron adoptados a partir de 1556, año en que Felipe II aprobó el de la catedral de Toledo, por varias órdenes religiosas y militares, algunos colegios mayores, numerosas cofradías y gremios de artesanos y algunos capítulos catedralicios. La Compañía de Jesús acabó adoptándolos en 1593. A pesar de esta generalización, hay que subrayar que estos estatutos, que eran de derecho privado, no fueron adoptados por todos los cuerpos del Estado y de la Iglesia[27]. Ignacio de las Casas reclamaba su abrogación por considerarlos denigrantes y un obstáculo para la integración y conversión de los moriscos. En su «Información» dirigida a Clemente VIII en 1605, se indignaba contra la instituciones eclesiásticas que prohibían el acceso de los cristianos nuevos al sacerdocio o a cualquier otro cargo eclesiástico porque según él:

> "No puede ser excluido de la honrra del sacerdocio el que tiene derecho para participar della y porque ésta fue instituida de Christo para todas las naciones del mundo nadie tiene auctoridad para excluir della alguna nación en siendo los della christianos y bastantemente cultivados con buena instrucción y doctrina, siendo hábiles y capazes y pasado ya el noviciado de christiandad, parece que tienen derecho para tener, sacerdotes y obispos de su nación"[28].

Llegó incluso a pedirle al Papa que mandase "*quemar todos los procesos de todas las inquisiciones y juntamente todos los sambenitos y que no se pudiessen llamar ni tener por christianos nuevos los que pasassen de cien arios después del baptismo de sus pasados*"[29].

27. Como lo apunta el dominico Fray Agustín Salucio en su *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* (1599): "Los que son tenidos por inhábiles para cualquiera cosa de las que piden información de limpieza (aunque sea para familiaturas de colegios, o para clerizones de tal iglesia, o para frailes legos de algún convento) no por eso son excluidos de otros grandes cargos, oficios y dignidades eclesiásticas o seglares; antes son admitidos a ser regidores y corregidores y a otros gobiernos y tribunales, y al sacerdocio y administración de los sacramentos, y a las religiones, y al púlpito, y a canonicatos, dignidades y obispados, y pueden ser condes y duques", en *Antología de textos «La Monarquía católica» de Felipe II y los españoles*, selección de textos y presentación por Rafael Carrasco y Alain Milhou, Paris, Éditions du Temps, 1998, p. 299.

28. «Información...», fol. 45.

29. *Ibídem*, fol. 53v. Aunque las Casas se oponía a los estatutos de limpieza de sangre, parecía sin embargo aceptarlos y hasta justificarlos para "con los que no an pasado el centenar después del baptismo de sus mayores", fol. 55.

Entre los argumentos que avanzaban los partidarios de la no admisión de los moriscos al sacerdocio estaba el riesgo de apostasía. Las Casas lo rechazaba porque consideraba que "*aunque los bautizan, no les enseñan la ley de Jesuchristo*"[30]. En vez de discriminarlos, lo que había que hacer era favorecer los matrimonios mixtos e incitarles a vivir en los mismos barrios que los cristianos viejos, pero para ello había que quitarles antes "*las notas de infamia assí ecelesiásticas como seculares*"[31].

CALIDAD DEL CLERO ADSCRITO A LOS MORISCOS

Los abusos cometidos por el clero (sobre todo el bajo clero) encargado de la evangelización de los moriscos eran notorios y tanto la Corona como la jerarquía eclesiástica tomaron medidas severas para poner fin a esta situación (junta de la Capilla Real de 1526, sínodo de Guadix de 1554, junta de Madrid de 1564 y de Valencia de 1565, etc.). La postura de las Casas era obviamente muy crítica. Según él, era capital que "*los curas y rectores de toda esta gente y los que an de governar y regir estos collegios y casas y los que an de confessar y predicar sean hombres desinteresados, de buena vida y exemplo, castos y zelosos de la conversión destas almas*"[32]; era el modelo de sacerdote elaborado en Trento, el de un sacerdote virtuoso y ejemplar. Las Casas reconocía que sus condiciones de vida, especialmente en las zonas de moriscos, eran muy duras y proponía que se les aumentaran las rentas para poner fin a las exacciones. De paso, critica la actitud del alto clero que daba pruebas de poco celo y falta de caridad cristiana cuando se trataba de su dinero; y sin embargo, eran "*tan ricos los obispados de España*, [...], *que bien les quedará a los perlados harto que dar a sus deudos y con qué acudir a otras necessidades no tan obligatorias ni tan forçosas*"[33].

Con una buena renta, los curas podrían, inspirándose en el modelo apostólico, enseñar y predicar en público, pero en las zonas de moriscos era difícil encontrar curas competentes y por ello se propuso que los religiosos participaran en la evangelización y conversión de la minoría. Su acción se desarrolló sobre todo en las misiones ya que éstas eran más acordes al espíritu de sus reglas y constituciones. Todo el mundo pensaba que los religiosos eran los más idóneos para realizar esta tarea.

30. *Memorial al supremo Consejo de la Inquisición*, fol. 176v.

31. *Memorial al Rey Felipe III*, fol. 157r.

32. *Informe...*, fol. 50r.

33. *Ibídem*, fol. 50v.

Varias campañas de evangelización fueron organizadas en el reino de Valencia entre 1527 y 1599, pero todas fracasaron. Con todo, las Casas seguía creyendo en la necesidad de reactivarlas:

> "por quatro, cinco y más años [...] y que se les conceda un perdón general y jubileo pleníssimo que deve ser sin ser obligados a descubrir cómplices de sus errores y es muy puesto en razón que del día que se començaren a poner en execución los remedios, cese la Inquisición de castigarlos por quatro o cinco años en público aunque no cese de prenderlos y amonestarlos y aun penitenciarlos secretamente porque no se atrevan a desmandarse principalmente en Aragón y Valencia y, viéndose el fructo y provecho claro, entrará bien el quemar los procesos y quitar los sambenitos que dixe, lo qual se deve conceder primero a los que destas quatro suertes dellos más se aventajaren en su remedio para que visto y entendido este particular favor de los otros se animen y aspiren a alcançarle"[34].

Para él se trataba de olvidar el pasado y de volver a empezar sobre unas nuevas bases; seguía teniendo esperanzas de ver a su pueblo volver al seno de la Iglesia.

En cuanto a la educación de la juventud, sus ideas encontraron un eco favorable en la junta de Valencia de noviembre de 1608-marzo de 1609 porque no diferían, en el fondo, de las que proponían las autoridades civiles y eclesiásticas.

EDUCACIÓN DE LA JUVENTUD

A partir de la junta de la Capilla Real de 1526, la Corona se dio cuenta de que las medidas coercitivas no eran suficientes y de que había que mejorar la educación de los moriscos para facilitar su comprensión de la doctrina cristiana. En dicha junta, se decidió la creación de varios colegios para los niños moriscos. En 1532 abría sus puertas en Granada el colegio de San Miguel; en principio estaba destinado a los morisquillos, pero ante la escasez de candidatos, acabó aceptando niños cristianoviejos. En 1558 no quedaba ni un solo morisco en la escuela. Las Casas atribuye este fracaso a las vejaciones y malos tratos que se les infligía a los niños:

> "la causa de averse salido dellos tan tiernos en todo fue los malos tratamientos que los rectores, no cuerdos y discretos, les hizieron porque a los tan nuevos en la fe y costumbres nuestras quisieron apremiar luego a comer tocino y, haziéndoselos de malo y asqueroso como carne no usada, se lo refregavan por

34. *Ibídem*, fols. 72r-72v. La propuesta de las Casas de solicitar al Papa un edicto de gracia fue rechazada por la Junta de Valencia de 1608-1609, en Francisco de Borja de MEDINA, «La Compañía de Jesús...», p. 125.

> los hocicos y les hazían otras befas pesadas, diziéndoles palabras injuriosas y llamándolos perros moros. Oydo e a testigos dignos de fe que pasó esto assí y no es de maravillar que algunos de los primeros tan tiernos no saliessen como se deseava"[35].

Su propuesta consistía en que, en cada pueblo, un cristiano viejo "*de edad, virtud y exemplo*" y una cristiana vieja se hiciesen cargo de la educación de los niños moriscos; proponía también que los padres fuesen obligados a mandar a sus hijos a la escuela "*desde los siete años hasta que tengan catorze y las niñas doze y que no salgan dellas sin saber el testo de la doctrina christiana y sus preguntas y respuestas examinándolos con rigor*"[36]. Los rectores y curas debían examinarlos todos los meses y recompensar a los buenos alumnos. Para evitar que este trabajo de aculturación fuese saboteado por los padres, las Casas insistía en que los jóvenes de entre 14 y 25 años fuesen apartados de la influencia de sus familias e instruidos en colegios y seminarios donde aprenderían, "*los que fuesen para ello*", humanidades, filosofía y teología. Pensaba en el éxito que habían tenido, según él, estos centros educativos en las Indias donde "*estos collegios de los naturales son los que sustentan, fomentan y dilatan la ley evangélica y por ser tan clara y cierta esta verdad que se convierten los coraçones de los padres por sus hijos doctos y píos*"[37].

Otra estructura importante para nuestro jesuita eran las casas de catecúmenos; estas casas desempeñarían un doble papel de formación y de obra de caridad. En ellas se recogería a los niños huérfanos y también a los que las autoridades tuvieran que separar de sus familiares si éstos les inculcaban preceptos coránicos. La instrucción se haría según las capacidades de los alumnos, aplicando una pedagogía diferenciada, "*los que fueren aptos para letras instruillos en lo necessario para esto hasta que tengan edad de entrar en los collegios, y los demás ponellos a officios y a las niñas a sus labores y con amas y a servir en varios conventos hasta la edad de eligir estado*"[38]. Para financiar estos centros, las Casas proponía que se hiciera con el dinero que los moriscos entregaban a la Inquisición.

La originalidad de las propuestas de las Casas estriba en su obstinación en defender a toda costa la creación de colegios y seminarios en un momento en que, en España, prácticamente nadie veía la utilidad de hacerlo después de tantos intentos y fracasos; pero indudablemente, la propuesta que más detractores tenía era la de la utilización del árabe como lengua de evangelización. Fue rechazada de plano en la junta de Valencia de 1608 porque los

35. *Informe*..., fol. 45v.

36. *Ibídem*, fol. 43v.

37. *Ibídem*, fol. 44v.

38. *Ibídem*, fol. 49r-49v.

prelados consideraban que "*no sólo* [no] *sería útil para la instructión de la fe christiana, pero que causaría en los dichos moriscos nueva reputación y estimación de su secta y que los actuaría más en sus errores*"[39].

EL ÁRABE COMO LENGUA DE EVANGELIZACIÓN

Para nuestro jesuita, el aprendizaje del árabe era capital tanto a nivel religioso como a nivel político y estratégico.

En el memorial elevado al provincial de su orden en Castilla, Cristóbal de los Cobos (1607), las Casas no cesa de elogiar la lengua árabe; recuerda que era una de las lenguas más antiguas de la tierra, que se había difundido en África, Asia, Extremo Oriente y parte de Europa. La lengua árabe se había desarrollado en cierto modo gracias al avance del Islam y estaba tan extendida que "*aunque quisiesen de propósito extinguirla y acabarla, no podría potencia humana en casi otro tanto tiempo* [desde la Hégira] *por tenella ya por natural y propia tantas y tan diversas naciones*". Una de las razones por las que las autoridades españolas rechazaban la predicación en árabe era el temor a que sirviese de vector privilegiado de la cultura y de la religión musulmana; para calmar los espíritus, las Casas aseguraba que esa lengua no se había extendido gracias a los árabes y albCorán sino más bien por ser una lengua "*elegante, copiosa, y tan affectuosa y que tiene tanta propiedad para dezir lo que quiere que excede a muchas otras y una vez sabida tira tras sí los coraçones*; [...] *en elegancia y copia no cede a la griega y latina ni en la diversidad de galana poesía en varios y diferentes géneros de metro*". Esta lengua merecía tanto respeto como la hebrea, lengua de los patriarcas bíblicos, de los profetas, de Cristo, de sus apóstoles y discípulos, porque "*a la arábiga se deve no pequeña honrra por averse dignado el Verbo Padre aparentar también con los árabes, trayendo parte de su descendencia Bellos por Ruth Moavita que era natural de Petra*". Era también la lengua de los judíos que vivían en territorio musulmán y de los cristianos de Oriente que no por eso dejaban de ser buenos cristianos[40]. Querer prohibírsela a los moriscos valencianos era contrario al deber de la Iglesia porque eran cristianos y no se les podía dejar en un estado de ignorancia y de desconocimiento total de los principios cristianos:

> "Dicho e que en dozientos años no se desarraigará la lengua destos naturales de Valencia si la quisiesen prohibir, que ni deven ni sería cordura. Siendo tan grande la multitud y siendo admitidos por hijos de la Iglesia, obligación precisa ay de dalles pasto saludable luego; éste no se les da con solos los curas o rectores que les ponen, que no se entienden entre sí. Esta obliga-

39. BORONAT, *op. cit*., p. 132.

40. *Memorial a Cristóbal de los Cobos*, fol.5. 224v-232r.

> ción de dalles pasto saludable y que le perciban es debaxo de peccado mortal a los que les toca darles esta doctrina, y claro se sabe quién[es] son a los que esto toca; no procurando dársela, no sólo no veo respuesta pero ni escusa aparente. Dezir que la procuran dar y no pueden más, veo que no es assí pues no toman los medios proporcionados que usó el espíritu sancto y los apóstoles"[41].

Además, querer prohibir el uso de una lengua por decreto era una empresa destinada a fracasar porque:

> "como la patria y la lengua se aman igualmente y más tiernamente la lengua por lo qual tiene nombre de materna, aunque la otra de patria, por el padre, por ser el amor más tierno, bebido a la leche de las madres y aunque la patria se dexa, la lengua jamás se olvida"[42].

La realidad confirmaba este hermoso análisis de las Casas porque un siglo después de su conversión, los moriscos valencianos seguían ignorando la aljamía, y aunque algunos de ellos sabían algunos rudimentos de castellano o de valenciano, eran pocos y no entendían lo que se les predicaba.

Otro argumento en contra de la prohibición del árabe era el riesgo de provocar un levantamiento de los moriscos valencianos al igual que lo hicieran los granadinos:

> "el prohibírsela sería odiosíssimo y dañosíssimo para su conversión y haría en ellos el efecto que hizo en los de Granada, que fue la cruel rebelión que costó tanta sangre de christianos, y los daños gravíssimos que del prohibírsela salieron son más claros y ciertos bien provados y vistos hasta oy que los provechos ymaginarios que se dizen"[43].

Había que encontrar una solución para que los moriscos valencianos se convirtieran sin prohibirles su lengua materna, y esa solución pasaba por el aprendizaje del árabe por parte del personal encargado de la evangelización.

41. *Ibídem*, fol. 213v; en la *Información* al Papa, las Casas escribe: "En todo el reyno de Valencia (como tengo dicho) hablan todos los moriscos en arábigo sin aver quién les doctrine y enseñe como se deve, y es obligación precisa y forçosa enseñarles porque no es predicarles hablarles en lengua que no entienden; y el dezir que sí entienden es muy falso porque si en un pueblo de quinientas y mil almas entienden quatro nuestra lengua, es mucho y aun éstos no son capaces de percebir con razonamiento ordenado en cosas de la fe y esto es certíssimo; y querer quitarles y prohibirles la lengua y forçarlos a deprender la nuestra es imposible y aunque se les prohibiesse con pena de la vida y perdimiento de bienes, no se alcanzaría el intento en cien años v demás de que con irritarlos y impedirles la conversión no se cumplía con la obligación que ay (como no se a cumplido hasta aquí) de instruirlos en la fe que les hizimos recibir, que agrava mucho más esta obligación y se quedarán por nuestra culpa tantos millares de almas sin la doctrina necessaria para salvarse y se condenarán por la negligencia de los que les deven dar el remedio necessario", fols. 63v-64.

42. *Memorial e Cristóbal de los Cobos*, fol. 233r.

43. *Ibídem*, fols. 200r-200v.

Éste era el punto de vista de la Junta de Valencia de 1565, de la que se inspiró las Casas, que había propuesto que "*ubiesse algún salario especialmente aplicado a quien enseñasse por agora arábigo a los que an de tratar de la conversión y reducción de todos los moriscos hasta que ellos aprendan el aljamía*"[44]. Si los sacerdotes que se embarcaban para las Indias para evangelizar a los indios tenían que aprender "*nuevas y más bárbaras y difficiles lenguas que ésta*", podían estudiar el árabe que, según él, podía aprenderse en tres años. La enseñanza se haría en los seminarios.

Había que incitar a las órdenes religiosas y a los párrocos a estudiarlo y a conocer el Islam; para ello, había que formar jóvenes teólogos y ofrecerles:

> "premios tales que animen y pongan espuelas y alas a muchos a deprenderla, tales serán aver en cada catredal [sic] dos raziones para esto, las quales se ayan de dar por oposición, que harto mejor empleadas estarían tales prebendas en theólogos doctos que no lo están oy en tantas personas que ni aún saben leer quanto menos otras ningunas letras [...]. También an de aver señalados beneficios curatos y simples para esto mesmo en todos los obispados y arçobispados y particularmente en aquellos que contienen mayor copia desta gente y con esto no hay que dudar sino que la conversión será la que se pretende en todas partes y se remediarán todas las cosas apunctadas"[45].

Pero las Casas quería ir aún más lejos, quería sobre todo que los jóvenes moriscos aprendiesen el árabe para ayudar en la conversión de su pueblo como auxiliares de la evangelización. Presintiendo quizá que su propuesta sería rechazada, se contentó con proponer la enseñanza del árabe sólo a los jóvenes moriscos destinados al sacerdocio. Estos jóvenes, tras seguir una formación teológica, ya no serían simples auxiliares sino que se convertirían en actores propios de la evangelización de su pueblo y serían de gran utilidad para convencer a los alfaquíes[46]. Su objetivo era formar una especie de unidad de elite compuesta por jóvenes seleccionados según sus capacidades e instruidos y formados en colegios y seminarios; gracias a ellos "*se rendirán sin duda todos los demás y se liará una florida Iglesia dellos que son amigos de penitencia y devociones y inclinados a la piedad*"[47] y se podría luchar más eficazmente contra los dogmatizadores.

44. «Información...», fol. 92v; *Memorial a Felipe III*, fol. 152v.

45. *Memorial a Cristóbal de los Cobos*, fols. 235r-235v.

46. «Información...», fol. 61r: "Será muy cierta la conversión desta miserable gente viendo que sus hijos que saben y entienden su secta mejor que sus grandes alfaquíes y les convencen en sus letras y en ella les dizen ser falsa y cierta y verdadera la ley evangélica".

47. *Memorial al Rey Felipe III*, fols. 160r-160v.

LUCHA CONTRA LOS DOGMATIZADORES O ALFAQUÍES

Los alfaquíes fueron el blanco de todas las campañas de evangelización porque eran los verdaderos guardianes de los preceptos del Islam y animaban a sus correligionarios a enfrentarse directamente a los valores cristianos y a la cultura que vehiculaban. En vísperas de la expulsión, los ataques sucesivos de la Inquisición habían debilitado considerablemente su actividad, pero ésta persistía en Aragón y Valencia.

Al igual que las autoridades, las Casas preconizaba la expulsión de los dogmatizadores. Según él, si la minoría no se convertía era porque no veía a ningún alfaquí hacerlo sinceramente, "*antes enseñaron lo contrario y lo dexaron escrito en varios libros que andan en manos de los que saben la lengua arábiga con gran cautela y secreto*"[48]. Estos libros eran comentarios del Corán y obras de polémica anticristiana, escritos en árabe o en aljamiado. Según las Casas, había que refutar el contenido de estas obras, pero antes de hacerlo había que estudiarlas y analizarlas profundamente. Se quejaba nuestro jesuita de que las refutaciones existentes eran pésimas y ponían de manifiesto un gran desconocimiento del Islam:

> "las confutaciones que andan en romance, en las quales topan tantas cosas que ni tienen ni dizen los moros ni sus libros y más quando les niegan que no tratan de las virtudes o que dan mucha libertad para los vicios y que su engañador no hizo milagros porque sus libros le atribuyen millares dellos, no los creen en nada, diziendo que como se engañan en aquellas cosas y contradizen con porfía lo que ni saben ni entienden, assí no dizen verdad en nada y este daño es gravíssimo para su conversión y por esto digo que importa sumamente hazer una exacta confutación por la qual los que les an de predicar o catechizar entiendan todo lo desta secta y lo que ellos piensan della y la sepan confutar y desengañallos poco a poco viendo ellos que lo saben y entienden muy bien todo y responden bien a sus dudas, que proponen muchas"[49].

La causa de este desconocimiento era el desprecio que mostraba la Iglesia por el Islam, rechazando así todo acercamiento con los musulmanes, toda confrontación intelectual, racional ya que consideraba que "*por ser secta tan material, carnal y bestial*, [...] *no avía que hazer caso del modo y término de su doctrina, ni cómo la enseña y prueva*"[50]. Para rematar la acción contra los alfaquíes, las Casas insiste en la importancia de editar catecismos como el Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de Moros de Ribera-Ayala (1599) que enseñaba la doctrina cristiana al mismo tiempo que se es-

48. «Información...», fol. 18v.

49. *Ibídem*, fol. 59v.

50. *Ibídem*, fol. 58v.

forzaba en dar una imagen negativa del Islam, refutando los principios coránicos:

> "Importa grandemente el hazerles un exacto catechismo o confutación de su secta en la qual se les abran los ojos para ver las graves maldades que contiene y la perversa vida de su caudillo sin que puedan deprender cosas de sus errores, que es la falta que hasta oy an tenido los contra alcoranes que se an impreso y prohibido, con otra no menor que es imponer a la secta lo que no admitte y negarle muchas cosas de las que tiene. Con este catechismo se a de hazer otra exacta confutación, la qual an de tener y ver solos aquellos que les an de predicar y enseñar para que no ignoren nada de lo que conviene"[51].

El estudio del Corán y de las obras de los alfaquíes podría ser muy útil para la Inquisición ya que dispondría así de personal cualificado para desbaratar todas las intrigas de los moriscos y también para traducir obras como los libros plúmbeos descubiertos en el Sacromonte de Granada entre 1588 y 1598.

Estos libros, compilación de leyendas e historias sagradas inspiradas de la cultura escrita y oral, eran una última tentativa de supervivencia del Islam en un contexto francamente desfavorable; si bien no se trataba, según Flagerty, de restaurarlo[52]. Las Casas, a petición del arzobispo de Granada don Pedro Vaca de Castro, analizó estos documentos y demostró que eran una superchería inventada por los moriscos porque muchos elementos hacían referencia a la cultura y a la religión musulmana. Sus conocimientos del árabe[53] le permitieron traducir algunos de los documentos que nuestro autor no duda en catalogar como aljofores o alguacías, es decir:

> "librillos de lo que sobre esto [pronósticos de cosas futuras] dixo su engañador, que ellos tienen por certíssimas e infalibles prophecías, y más las que tratan que an de enseñorearse destos reynos y oprimir a los christianos hasta hazellos de su secta y que ésta a de duraren España hasta la fin del mundo como se lo certifica su maldito caudillo y otras prophecías que tien[en] por tales de otros que ellos tuvieron por sanctos y andan entre ellos muchos traslados destos. Añaden a esta su esperanza la que saben casi todos que les dan

51. *Memorial al Rey Felipe III*, fols. 156r-156v.

52. HAGERTY, *op. cit*., pp. 49-50.

53. Según las Casas, Juan de Albotodo y Jerónimo de Mur tenían unos conocimientos limitados del árabe; hablaban el árabe dialectal pero no dominaban el árabe literario y tampoco sabían leerlo. Según Ana Labarta, que ha analizado algunas traducciones de Mur, éste "debía tener un buen conocimiento del árabe dialectal pero no estaba familiarizado con el árabe literario ni con la cultura islámica, lo cual le llevaba a cometer algunos errores de interpretación", en «Notas sobre algunos traductores...», *op. cit*., p. 103. En cuanto a las Casas, éste reconocía también sus límites: "No a sido poco que aya llegado a entender lo que leo más que medianamente y de suerte que sé si es horror o no lo que leo y puedo predicar como lo e hecho en ella varias vetes en el reyno de Valencia y sé la gramática de modo que la puedo enseñar en breve", *Memorial a Cristóbal de los Cobos*, fol. 207.

> los libros del monte de Valparayso de Granada donde se dize por boca de la Virgen y testificado por Sanctiago que los árabes an de sugetar estos reynos y que son de las mejores naciones del mundo y que an de defender la verdad del Evangelio como diré en su lugar"[54].

Otro aspecto muy importante señalado por Cabanelas y otros autores que han analizado estos documentos es el sincretismo religioso de doctrinas cristianas y musulmanas. Los autores de la superchería, probablemente los moriscos Miguel de Luna y Alonso del Castillo, procuraban reconciliar a las dos comunidades. Para ello intentaron encontrar un vínculo que fuera aceptable por los creyentes de las dos religiones, echando mano de las creencias musulmanas menos chocantes para los cristianos y viceversa.

Las concesiones eran mutuas: proposición de un Dios aceptable por todas las religiones monoteístas, aunque ese Dios se parecía asombrosamente a Alá; aceptación de la doctrina de la concepción virginal de Jesús; Jesús no era Hijo de Dios sino una manifestación de su Espíritu: "*No ay otro Dios sino Dios, Jesús Espíritu de Dios*" (si sustituimos Jesús por Mohammed y Espíritu por Profeta, tenemos la profesión de fe de los musulmanes).

El sincretismo era el fundamento de estos escritos pero, como lo subrayaba las Casas y más tarde, en el siglo XIX, el erudito Godoy Alcántara, tenemos también el sueño mesiánico de una posible restauración de un poder musulmán encarnado en la figura de un rey árabe que, como el imam Alí para los chiíes o Don Sebastián para los portugueses, reaparecería para demostrar a los cristianos que estaban equivocados y que no habían "*seguido bien el Evangelio ni las* [e]*scrituras*, [...], *que nuestro Evangelio está depravado y no es el que enseñó Jesuchristo y tienen también por cierto que es verdad lo que tengo dicho que España a de ser otra vez suya y todos an de seguir la secta de su perverso Mahoma*"[55].

Pero, ¿qué buscaban los autores de los libros plúmbeos? ¿Un Islam cristianizado o un cristianismo islamizado? Las dos opciones son plausibles. Por los árabes y su lengua, el cristianismo alcanzaría su apogeo; pero para conseguirlo tendría primero que desprenderse de todas sus falsificaciones y de las malas interpretaciones a la luz de la "verdadera doctrina", la del Corán.

El caso de los libros plúmbeos confirmó a las Casas en su opinión de que sólo una formación adecuada podía evitar que este tipo de incidentes se repitiera; en efecto, desconfiaba de los intérpretes porque no tenían una sólida formación teológica y religiosa y además, como se dio el caso en Granada, podían ser manipulados. Las Casas les acusaba de ser responsables de la agitación provocada por su mala interpretación del contenido de dichos libros:

54. *Ibídem*, fols. 170v-171 r.

55. *Ibídem*, fol. 187r.

> "Hasta oy se dize que muchas cosas de las halladas en aquella ciudad en arábigo no se an interpretado bien por no ser los intérpretes tan doctos aún en esta mesma lengua como los querría el señor arçobispo pues, ¡quánto más fuerça hará esto a buscarlos y procurarlos tales, siendo cosas de doctrina de la Iglesia y en que va tanto en que no se equivoquen, como se equivocarán, no siendo theólogos y no teniendo los requisitos para tal obra!"[56].

Estos intérpretes podían propagar herejías y ser responsables también de la mala conversión de los neófitos:

> "Pues si para interpretar fielmente ay falta, ¿qué diré de la que ay para catechizar a los que se pretenden convertir, que es gravíssima? [...] ¿cómo puede estar seguro el maestro del neófito si entiende bien o mal los misterios de nuestra fe? De aquí nace lo que vemos y provamos con dolor que ay pocos convertidos desta secta de quien tengamos seguras esperanças que son de veras christianos, mucho digo en poco. ¿Cómo a de saber dezir el intérprete que sólo sabe esta lengua conforme a la secta de Mahoma y no es docto en nuestras letras, antes es necessario para entenderlo él otro intérprete que se lo declare quando a de dezir Trinidad, personas divinas, divina esencia, unión hipostática Dios y hombre, sacramentos, missa, comulgar y confesar, absolver y otros términos sin número que para los moros en su secta son tan inauditos como entre nosotros los de su Alcorán y ceremonias?"[57].

Hasta ahora hemos visto el interés que podía tener el árabe como lengua de predicación en España, pero las Casas, como lo veremos a continuación, iba aún más lejos, ya que según él esta lengua podía contribuir, como lengua de predicación, a la expansión del cristianismo.

MESIANISMO RELIGIOSO Y EXPANSIÓN IMPERIALISTA

La Iglesia, gracias a unos predicadores instruidos, conocedores de la lengua, cultura y religión musulmanas, podría extender su influencia por todas las regiones del mundo que se encontraban bajo dominación musulmana ("*se echaría a Mahoma destos reynos y aun de todo el Oriente con la predicación evangélica*") y podría de este modo alcanzar las famosas cristiandades orientales cismáticas como eran las iglesias caldea, jacobita, copta y maronita que no eran consideradas, en la Edad Media, como heréticas pero que se diferenciaban de la Iglesia de Occidente por la extrañeza de sus ritos y la influencia de las culturas locales[58].

56. *Ibídem*, fol. 222r.

57. *Ibídem*, fols. 214v-215r.

58. Cf. Alain MILHOU, «Découvertes et christianisation lointaine», en J.-M. MAYEUR *et al*. (dir.), *Histoire du Christianisme*, vol. 7, *De la Réforme à la Réformation* (1450-1530), París, 1994, parte III, cap. II, pp. 538-540.

Las propuestas de las Casas estaban impregnadas del espíritu ignaciano de conquista espiritual de Dar-al-Islam, sueño que el fundador de la Compañía acarició hasta su muerte; la llave que proponía para abrir sus puertas era la lengua del Corán. San Ignacio animaba a aprenderla, pero en España los prejuicios contra todo lo musulmán tenían mucho arraigo. Pese a todo, las Casas seguía pensando que podía desempeñar un papel importante en la expansión imperialista de España.

Si para Nebrija "*siempre la lengua fue compañera del Imperio, y de tal manera lo siguió, que juntamente començaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos*", para las Casas, el árabe podía acrecentar los dominios de la Corona, convirtiéndola así en la mayor potencia de la Historia:

> "Todo el mundo sabe los presidios, plazas y ciudades que nuestro rey posee en el África y sus costas y los reynos que tiene en la costa occidental del Asia y en la India oriental donde esta lengua es común y ordinaria como natural casi de todas ellas pues ¿quién negará que para poseerlas seguramente, governarlas dichosamente y dilatar más su imperio y estender la fe en tan bárbaras naciones no tiene necessidad de seguros y fieles ministros que, sabiendo bien la lengua, no solamente hagan que obedezcan los vasallos con gusto y contento a su monarcha sino que los que son convertidos oygan de buena gana la doctrina evangélica y se muevan a seguirla?"[59].

Expansión política y religiosa pero también realismo político e intereses económicos. A los que querían erradicar la lengua árabe de España les responde que "*no consideran que tiene al África tan vezina que forçosamente a de comunicar y tratar con ella*"[60]. Ignacio de las Casas soñaba de algún modo con una especie de aldea global cristiana dirigida por España y en la que "*pudiessen pasear seguramente toda el África y el Asia y lo que de Europa posee esta lengua sin ser conocidos por estrangeros della*"[61].

En 1607, España no disponía de los medios ni de la capacidad para lanzarse en tal aventura ya que estaba ocupada en evangelizar a los indios de América y tenía los ojos puestos en los chinos y los japoneses.

Las ideas de las Casas que hemos intentado resumir aquí reflejan bien las inquietudes de la Iglesia, la cual desde el concilio de Trento se preocupaba más por la formación del pueblo cristiano y del personal encargado de guiarlo espiritualmente. Las Casas quería poner fin a los sufrimientos del pueblo morisco recordándoles a la Iglesia y a la Corona sus deberes.

59. *Memorial a Cristóbal de los Cobos*, fols. 215v-216r.

60. *Ibídem*, fol. 201v.

61. *Ibídem*, fols. 216v-217r.

Preconizaba una mejor formación del clero, un retorno al modelo apostólico y un mayor respeto de los cristianos nuevos. La barrera cultural que les incitaba a franquear era muy grande; había que interesarse por la cultura y la mentalidad de los que se quería convertir. Esta barrera era tanto más infranqueable cuanto que la cultura musulmana representaba a la cultura del Enemigo que hasta los espíritus abiertos rechazaban. Las Casas estaba convencido de que la causa primera del fracaso de la evangelización era el menosprecio y la humillación que padecían los moriscos así como el método empleado. La idea de nación árabe y cristiana inspirada en Talavera, pero limitada a la región de Valencia, la más islamizada, era uno de sus proyectos pero las medidas tomadas por la junta de 1608 mostraban bien que la Corona ya no estaba dispuesta a tergiversar; su respuesta fue la expulsión.

A la lectura de sus memoriales sentimos un desgarro, una lucha interna entre sus convicciones cristianas y sus orígenes porque sufría al ver a su pueblo despreciado por los cristianos viejos, por la Corona y por la Iglesia a la que pertenecía. En su «Información» preguntaba: "*¿qué mayor infamia tienen éstos que los demás gentiles o Hijos de hereges o que los descendientes del judaísmo en estas partes?*". Su atracción por la cultura musulmana podía parecer sospechosa, pero Ignacio de las Casas rechazaba el Islam y si se interesaba por la cultura musulmana era para convertir a los moriscos; sus proyectos de expansión del cristianismo en detrimento del Islam lo demuestran.

RESUMEN

Ignacio de las Casas presenta en su obra, redactada entre 1605 y 1607,
una alternativa a la política de evangelización y de asimilación de los moriscos. Tras analizar las posibles causas del fracaso de dicha política, propone una serie de soluciones para conseguir la conversión sincera de los moriscos a la fe cristiana. Inspirándose en todo lo que se había realizado en materia de evangelización en España desde la época de los primeros concilios de Toledo, las Casas insistirá sobre todo en la educación de los jóvenes, con el fin de utilizarlos como auxiliares de la evangelización, y en el aprendizaje de la lengua árabe, condición *sino qua non* para transmitir el mensaje cristiano a una población que no entendía la aljamía.

ABSTRACT

Ignacio de las Casas presents in his works, written between 1605 and 1607, an alternative to the policy of evangelización and assimilation of the Moriscos. After having analysed the possibe reasons of the failure of the

above mentioned policy, he proposes various solutions in order to achieve a truth ful conversion of the Moriscos to the christian faith. Inspiring him self from everything that had been realized for evangelization in Spain since the time of the first councils of Toledo, las Casas insists mainly on the education of youngsters, with the aim to use them as auxiliaries of evangelization, and in the apprenticeship of the arabic, an essential step to transmit the christian message to a population that did not understand spanish.

Sección
Textos y Contextos

NOTA SOBRE EL CONCEPTO CULTURAL EURO-ÁRABE DE "MUDÉJAR", SEGÚN GUILLERMO GUASTAVINO (1904-1977)

Míkel de Epalza

PERFIL PROFESIONAL E INTELECTUAL

Hace 25 años, el 23 de marzo de 1977 fallecía Guillermo Guastavino Gallent, tras su jubilación de su carrera de bibliotecario, que le había llevado a ser director de la Biblioteca Nacional de Madrid desde 1967 hasta su misma jubilación en 1974[1]. Guastavino había hecho una brillante carrera de funcionario, iniciada con su ingreso en el Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos en 1931. Empezó en la propia Biblioteca Nacional donde se jubilaría y en el Museo Arqueológico de Tarragona (1932-1935). Fue jefe del Archivo de Hacienda de Salamanca (1936-1939), director de la Biblioteca General del Protectorado, de Tetuán, y director de Archivos y Bibliotecas del Protectorado Español en Marruecos (1939-1957), director del Servicio del Depósito Legal, en la Biblioteca Nacional de Madrid (1957-1967) y, finalmente, director de esa misma Biblioteca Nacional. Esta eficaz labor de funcionario organizador le valió el aprecio de sus compañeros del Cuerpo y la dirección, durante muchos años, de la antigua y prestigiosa revista española de historia *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*.

Junto a su labor de bibliotecario eficaz hay que destacar la de escritor e investigador, plasmada en numerosos libros y artículos, con 151 títulos, algunos de ellos traducidos al árabe, al francés o al inglés[2], centrados en tres cam-

1. Ver su semblanza profesional bio-bibliográfica en Manuel CARRIÓN, «Guillermo Guastavino Gallent», en *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea de estudios en el año de su jubilación como Director de la Biblioteca Nacional*, ANABA (Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos), Madrid, 1974, pp. XI-XXIII. Guillermo Guastavino tenía a gala el haber sido el único director de la Biblioteca Nacional, en casi dos siglos, que no había sido cesado, sino que se había jubilado en el cargo.

2. Según listado de M. CARRIÓN, *op. cit*., pp. XVII-XXII, sin contar los artículos periodísticos y las reseñas.

pos: la biblioteconomía, los estudios sobre Tirso de Molina y la literatura clásica española y los estudios sobre historia hispano-árabe. Por ello, ese volumen de homenaje que le dedicamos algunos investigadores recogía trabajos repartidos en tres secciones: estudios profesionales (especialmente de bibliotecario y archivero), estudios literarios (especialmente sobre el Siglo de Oro) y estudios hispano-africanos, en diversos campos arabísticos y africanísticos[3].

Entre sus trabajos, he sido yo mismo testigo de su interés por uno en especial, que resultó ser una especie de testamento intelectual de décadas de reflexión sobre su experiencia de arabista especialista en historia literaria (había sido ayudante y discípulo del catedrático de la Universidad Central de Madrid Ángel González Palencia[4]) y sobre su experiencia de vida y relaciones culturales hispano-magrebíes, en Tetuán y en Madrid: *A propósito del sentido y de las dimensiones sociales, artísticas y literarias del concepto "Mudéjar" hispano-árabe*[5].

3. Ver *Homenaje...*, pp. XXIII-539, con 11, 10 y 11 colaboraciones, respectivamente, en las tres secciones. Yo mismo colaboré con «Algunas consecuencias del tratado de paz hispano-argelino de 1786», en *op. cit*., pp. 443-460.

4. Ángel González Palencia, arabista y especialista en literaturas hispánicas, sucedió al también catedrático de la Universidad de Madrid y académico de la Lengua y de la Historia Miguel Asín Palacios en muchas de sus funciones de jefe de la llamada "escuela de arabistas españoles", a la muerte de aquél (1944), hasta que falleció él mismo en un accidente de coche (1949), sucediéndole en esas funciones el también catedrático y académico Emilio García Gómez. En carta del Dr. Fernando de Ágreda Burillo, de 7-IV-99, este reconocido especialista en la historia de los estudios árabes en España en el siglo XX me contestaba amablemente a una consulta: «Sobre Guastavino te diré que pude conocer su correspondencia con González Palencia al preparar la tesis: tenían muy buena amistad... Eso se reflejó en el homenaje que celebraron en Tetuán tras el fallecimiento de D. Ángel. De todas formas no he publicado sobre este tema en concreto». Ágreda Burillo se refiere al trabajo de G. GUASTAVINO, «González Palencia. El maestro y el hombre», *Mauritania*, Tánger, XXIII, n.º 271 (junio 1950), p. 130, reproducido en el libro colectivo que publicó en Marruecos, *Don Ángel González Palencia (1889-1949)*, Tetuán, 1950. El Prof. González Palencia tiene un artículo interesante sobre «Moriscos literarios» en la Tercera Página del periódico ABC (Madrid) núm. 7.546 (jueves 1 de febrero de 1934). Agradezco estas informaciones al Dr. F. de Ágreda, autor de la tesis *La personalidad y la obra de D. Ángel González Palencia (1889-1949) en el marco del arabismo español de la época*, dirigida por el Prof. Dr. Pedro Martínez Montávez, presentada en 1991 y editada en microfichas en la Universidad Autónoma de Madrid.

5. Traducción del título en francés de su artículo «À propos du sens et des dimensions sociales, artistiques et littéraires du concept "Mudéjar" hispano-arabe», *Al-Maíalla at-Tārīẖiyya al-Magribiyya / Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 3, 1975, pp. 19-26, que era a su vez traducción del español del capítulo «Concepto y extensión de lo mudéjar», del volumen G. GUASTAVINO GALLENT, *De entre ambos lados del Estrecho (Estudios breves hispano-africanos)*, Instituto General Franco de Estudios e Investigaciones Hispano-Árabes, Tetuán, 1955, pp. 930. Era el texto puesto por escrito de la conferencia dada el 15 de junio de 1943, en el Curso de Cultura Española organizado en Tánger por la Alta Comisaría de España en Marruecos y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas conjuntamente. Téngase en cuenta el ambiente cosmopolita del estatuto internacional de la ciudad de Tánger por esa época, en plena Segunda Guerra Mundial. A ese público internacional se dirigirá también, treinta años después, Guillermo Guastavino, con constante intencionalidad y esta vez en francés.

En su viaje oficial a Argelia, a principios de 1974, invitado por su colega el Dr. Mahmoud Bouayed, Director de la Biblioteca Nacional de Argel, tuve el honor y el placer de acompañarle por Argelia y me preguntó si podía traducir ese texto al francés y hacerlo publicar en alguna revista científica que estuviera dirigida al mismo tiempo a árabes y a europeos. Así se hizo, en la revista tunecina trilingüe (árabe-francés-inglés) de historia árabe moderna, fundada y dirigida por el profesor de la Universidad de Túnez Abdeljalil Temimi[6].

Durante estos últimos 25 años, este trabajo de Guillermo Guastavino ha tenido su eco entre los investigadores árabes y europeos a los que se dirigía. Recientemente una importante obra histórica, de un investigador argelino establecido en Francia, lo utiliza como reflexión sobre el concepto "euroárabe" de *mudéjar*[7]. No era la primera vez que los trabajos de Guastavino encontraban eco en el Magreb, y no sólo en Marruecos: la primera tesina del Departamento de Español de la Universidad de Argel después de la Independencia de Argelia (1962) se hizo en 1974 sobre su estudio de unos textos archivísticos y literarios de relaciones hispano-magrebíes[8].

6. Sobre la actividad de los centros de investigación que ha dirigido y las publicaciones que ha escrito y fomentado este investigador, especialmente en el campo hispano-árabe moderno y en el de los mudéjares y moriscos, ver en particular M. de EPALZA, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awrāq* (Madrid), IX, 1988, pp. 217-221; recensiones en *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel-Alicante), 12, 1995, pp. 659-665, 667-670; M. de EPALZA, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq al-Ándalus*, 13, 1996, pp. 145-157, y trabajo del propio prof. A. TEMIMI, « Politique Ottomane face à l'implantation et à l'insertion des Morisques en Anatolie», en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380 aniversari de l'expulsió dels moriscos* (M. de Epalza, edit.), Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona, 1994, pp. 164-170; publicado también en su revista *Al-Maíalla at-Tārīiyya al-magribiyya / Revue d'Histoire Maghrébine* (Zaghouan, Tunicia), 61-62, 1991, pp. 143-151, y en su libro *Études d'Histoire Morisque*, CEROMDI, Zaghouan, 1993, pp. 9-24. Hay que recordar que A. Temimi, además de promotor de estudios y publicaciones sobre la historia hispano-tunecina moderna y contemporánea, es uno de los mejores especialistas árabes en estudios mudéjares y moriscos, en su relación con el gobierno turco de los Otomanos, junto con los también tunecinos M.S. Zbiss y el discípulo de ambos A.-H. Gafsi Slama. Ver su puesto en la panorámica general de esos estudios, en M. de EPALZA, «La moriscología como ciencia histórica en la actualidad», *L'expulsió dels moriscos...*, pp. 9-15, y *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid, 1992, 1994, 1997, pp. 18-32.

7. Ver Abel El Hadi BEN MANSOUR, [Préface par André MANDOUZE, *Alger. XVIe-XVIIe siécle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye, «évêque d'Afrique»* Les Éditions du Cerf, Paris, 1998 [ver índice onomástico del volumen].

8. Ver tesina de la Sra. Y. HASSAM sobre el libro de G. GUASTAVINO, *Los bombardeos de Argel en 1783 y 1784 y su repercusión literaria*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1950, 173 pp., tesina defendida en la Facultad de Letras de la Universidad de Argel en mayo de 1974 y presentada en M. de EPALZA, *Écrits relatifs à l'histoire de l'Espagne publiés en Algérie de 1962 a 1973*, Publications de la Bibliothéque Nationale, Argel, 1976, pp. 23 y 36.

Es ese trabajo sobre la noción de *mudéjar* el que queremos presentar en esta nota, en el contexto cultural en el que se escribió, que es un contexto intercultural, hispano y magrebí, euro-árabe.

LA NOCIÓN DE "MUDÉJAR"

Mudéjar es voz definida por el Diccionario de la Academia: "(Del ár. *mudaŷŷan*) adj. Dícese del musulmán a quien se permitía seguir viviendo entre los vencedores cristianos, sin mudar de religión, a cambio de un tributo. Ú. t. c. s. / / 2. Perteneciente o relativo a los *mudéjares*. / / 3. Dícese del estilo arquitectónico que floreció en España desde el siglo XIII hasta el XVI, caracterizado por la conservación de elementos del arte cristiano y el empleo de la ornamentación árabe"[9]. Guillermo Guastavino quería ampliar esas fusiones artísticas arquitecturales y extenderlas a otros campos, como el pensamiento, las costumbres y, sobre todo, la creación literaria.

Otros diccionarios y enciclopedias recogen, abreviándolas o ampliándolas, estas mismas acepciones generales[10], no siempre con tanta precisión, como el que se ha podido aplicar al modernismo español del siglo XX o a algunos de sus elementos de origen árabe hispánico, bajo el nombre de "neomudéjar". Es evidentemente una palabra de origen árabe que tiene su historia y que habría que matizar en función de épocas y ambientes[11].

Pero la idea de Guillermo Guastavino es mucho más amplia. Pretende ampliar el calificativo *"mudéjar"* a todo arte plástico y a toda creación litera-

9. *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, Espasa Calpe, Madrid, 1992, 21.ª ed., vol. II, p. 1412.

10. Por ejemplo, el *Diccionario enciclopédico ESPASA I*, Madrid, 3.ª ed., 1986, p. 1114.

11. Ver, por ejemplo, cómo se traduce a principios del XVII un texto en árabe de principios del siglo XV que pone *mudaŷŷan* por "morisco" y no por "mudéjar", cuando la oposición mudéjar-morisco es actualmente muy clara, entre los historiadores, en castellano (ver M. de EPALZA, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412», *Hesperis - Tamuda* (Rabat), vol. XX-XXI, 1982-1983, pp. 26, 62, 89, 103, 104. A fines del siglo XVI, el morisco granadino y traductor real Alonso del Castillo presenta una particular "*etimologia vera mudejaris*: .../mudájjal/ es {mufa``all} de /dajāla/ sin geminación de /j/, maṣdar de /jaddala/ 'litigar' o de /dajjāla/ y /dajjāl/ con geminación, 'gran compañía', o de /dajjāl/ 'Anticristo', o del camello /mudajjal/, untado con alquitrán: el sentido es correcto para todos estos conceptos" (ver Luis E. BERNABÉ PONS, «Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada», en André STOLL. (coord. edit.), *Averroes Dialogado y otros momentos Literarias y sociales de la interacción Cristiano-musulmana en España e Italia*, Ed. Reichenberger, Kassel, 1998, p. 126, sacado de la edición de F. CORRIENTE, y H. BOUZINEB, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1994, p. 100). Podrían encontrarse otros muchos textos que matizan el referente de la palabra *mudéjar*, hasta nuestros días, y hasta en escritores de creación literaria, como Juan Goytisolo.

ria que fusione elementos árabes con elementos europeos. Pretende separar ese concepto de su origen étnico de las sociedades hispanas medievales, del XI al XVI[12] ("musulmán a quien se permitía seguir viviendo entre los vencedores cristianos, sin mudar de religión"[13]) y hasta de su etimología árabe ("domesticado; doméstico (animal); mudéjar (sust.)")[14].

Dirigiéndose a unos lectores que no están necesariamente familiarizados con la noción hispánica de *mudéjar*, Guillermo Guastavino expone la noción étnica medieval de mudéjar y el origen de la noción artística de *arte mudéjar*, tal como la acuñó José Amador de los Ríos en 1859 y especialmente con las matizaciones que añadirían otros historiadores del arte, como Lampérez y Calzada: arquitectura en la que se mezclan elementos del arte musulmán y del arte europeo, en dosis más o menos grande, pero sin perder su personalidad, fundiéndose en un concepto estético nuevo[15]. Esta definición del mudéjar como un "concepto estético nuevo", con elementos de arte árabe y de arte europeo, es el que propugna Guillermo Guastavino en el estudio del arte y de la literatura mudéjares, llámese mudéjar u otra cosa[16]. Llega a proponer[17]: "El uso de la palabra mudéjar -en el campo artístico-, con un sentido diferente del tradicional, se impone: tiene que calificar una categoría estética, separándola de toda referencia étnica y liberando la palabra de su peso etimológico..."[18].

12. Ver M. de EPALZA, «Musulmana originaires d'Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmana (XIe-XVIIIe s.)», *Chrétiens et Musulmana à la Reinassance. Actes du 37e Colloque International du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (1994)*, Honoré Champion Ed., Paris, 1998, pp. 149-162.

13. *Diccionario de la..., l. c.*

14. Julio CORTÉS, *Diccionario de árabe culta moderno. Árabe - Español*, Ed. Gredos, Madrid, 1996, p. 338.

15. Es también la noción fundamental de un arte que llega a Hispanoamérica (ver M.D. AGUILAR y otros, *Mudéjar Iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*, Granada, 1993), especialmente en los estudios del gran especialista actual del arte mudéjar en general, el catedrático de la Universidad de Zaragoza Gonzalo M. BORRÁS GUALIS (ver su libro introductorio *El arte mudéjar*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1990), y a nivel más regional y del siglo XIX/XX, los estudios sobre el arte neo-mudéjar alicantino de la profesora de historia del arte de la Universidad de Alicante Irene GARCÍA ANTÓN (ver, en particular, su *Arquitectura de principios de siglo en Alicante*, Excma. Diputación Provincial, Alicante, 1980) o el libro de Miguel SEGUÍ AZNAR, *La arquitectura modernista en Baleares*, Edit. Corts, Palma de Mallorca, *1976, por* ejemplo. Bibliografía muy completa y comentada de la profesora del Departamento de Biblioteconomía y Documentación de la Universidad Carlos III de Madrid, Ana Reyes PALACIOS LOZANO, *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares (1857-1991)*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1993, con sus suplementos publicados en esta revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Teruel-Alicante), 12, 1995, pp. 613-630, y 13, 1996, pp. 267-271.

16. Ver G. GUASTAVINO, «À propos du seas...», p. 21.

17. Haremos las citas textuales en castellano retraduciendo de su artículo en francés de 1975 y no de su capítulo de 1955, ya que Guastavino hizo pequeñas modificaciones, para adaptar mejor su expresión a la situación postcolonial magrebí de 1975.

18. Ver G. GUASTAVINO, «À propos du seas...», p. 23.

Guastavino cree particularmente fecunda esta forma de estudiar "lo mudéjar" en el campo literario: "entonces, numerosas manifestaciones artísticas, que nunca se habían considerado mudéjares, por el matiz racial que siempre se ha atribuido a esta palabra, entrarían con toda propiedad en la órbita del mudéjar. Por eso hay que considerar que existe, al lado del mudejarismo en arquitectura y artesanía, un mudejarismo literario equivalente al otro, en el campo de nuestra cultura peninsular"[19]. Por eso también, y como se habla de *poesía barroca, neo-clásica o renacentista*, "puede uno preguntarse si el mudéjar corresponde a un clima espiritual, concreto y determinado. ¿No habría tenido una incidencia igualmente amplia y profunda en la vida y en la cultura medieval españolas? La respuesta no puede ser más que afirmativa"[20].

Así Guastavino expone numerosos ejemplos de ese "mudejarismo cultural" (filosófico, religioso, literario...), como concepto "puramente estético", fruto de la convivencia social de musulmanes y cristianos en la Península Ibérica, especialmente alrededor del siglo XIV, pero más allá del siglo XVII. Recuerda su conferencia sobre este tema en 1943 y los estudios coetáneos de Américo Castro, que considera ampliables a muchos otros fenómenos: "Así como ese mudejarismo literario es anterior al Arcipreste de Hita, le sobrevive, hasta épocas muy posteriores. Es el profesor Castro mismo el que justifica así la supervivencia del elemento islámico (del mudejarismo, según nosotros) a lo largo del 'Siglo de Oro' de la literatura española, como un elemento auténticamente español, del que la literatura no puede hacer caso omiso al tomar modas europeas y al que vuelve siempre para asimilarlo a los demás elementos de su sensibilidad profunda. Efectivamente, el mudejarismo, que nació en las entrañas de nuestra Edad Media, corresponde a una forma popular y nació de sentir el mundo y la vida. Ha caminado -a veces a plena luz, a veces de forma subterránea- paralela a todas las modas y los estilos importados de fuera, resurgiendo en formas diversas cuando esas modas estaban en crisis"[21].

CONCLUSIONES

Guillermo Guastavino concluye su artículo resumiendo su pensamiento sobre ese arte nacional español y ampliándolo a otras manifestaciones actuales de una estética "euro-árabe", dirigiéndose especialmente a árabes y a europeos:

19. *Ibídem.*

20. *Ibídem.*

21. *Ibídem*, p. 25.

"El mudéjar es un producto típico de lo hispánico, porque fundiendo armoniosamente elementos diferentes, crea un estilo fundamentalmente español y es el símbolo de uno de los rasgos más distintivos del espíritu español: la facultad de asimilación y de síntesis.

Hay que advertir que el centro de este nuevo concepto del mudejarismo es precisamente la conjunción de elementos árabes y occidentales en la formación de una nueva unidad estética, superior y diferente de la de los elementos precedentes aislados. En ese mudejarismo se pueden incluir no sólo las obras tradicionalmente consideradas como mudéjares, sino también las que se califica de mozárabes y de moriscas. Es por eso una tarea urgente la de encontrar una palabra que pueda aplicarse a todo fenómeno estético de simbiosis árabe-occidental, sin que evoque referencias equívocas a grupos sociales o étnicos determinados.

Yo pienso también que la nueva visión de lo mudéjar -hay que seguir conservando esta palabra, por ahora- puede permitir una mayor profundización en el estudio de sus manifestaciones artísticas y confirmar la existencia de ese *estilo*, existencia que todavía se pone en duda. Cuando se puede constatar que el fenómeno mudéjar tiene ecos y manifestaciones en política, sociología, ciencias, artes y literatura de una época, no se puede negar que entonces hay un clima espiritual definido e intenso. Las obras de arte no son un conjunto de obras aisladas. Lo que hace falta es un análisis de los factores comunes para encontrar *la esencia del estilo mudéjar*, como podría decir Worringer.

Además, lo mudéjar no es un fenómeno ocasional y accesorio en la cultura española; surge de las entrañas nacionales, porque se trata de un país-puente, desde el punto de vista geográfico e histórico, que recibe aportaciones del Norte y del Sur, creando con ellos productos culturales propios ensamblados armoniosamente partiendo de los orígenes más diversos. Como Fray Luis de León funde en su poesía la poesía bíblica y la clásica; como la pintura española hace lo mismo con la flamenca y la italiana; así lo mudéjar es el producto de una amalgama armoniosa de lo árabe y de lo occidental.

Lo mudéjar es un producto típicamente español, que hay que apreciar y estudiar atentamente. Estas páginas sólo son el testimonio de una convicción. Pero no se trata, aquí, más que de las líneas generales del problema, porque nuestra meta no era más que la de plantear el problema bajo un ángulo que nos parecía lleno de posibilidades. Pero hay que estudiar, con todo, detalladamente todos los aspectos del fenómeno mudéjar, con la aportación de historiadores del arte, de filólogos, de investigadores en literatura española, etc.

Y si esto pudiera realizarse, se puede pensar que el mudejarismo (sea cual fuere el nombre que se le dé) tendría su obra de síntesis, con la descrip-

ción científica de sus características esenciales y sus repercusiones en todos los campos de la vida y de la cultura españolas"[22].

Lo que, además, quería decir con su artículo, a los intelectuales árabes y europeos, modesta e indirectamente, y lo que me manifestó durante las horas de nuestro viaje por la Argelia de los años 70, tan parecida y diferente de su Marruecos de los años 40 y 50, era que él veía ese espíritu y esa estética *mudéjar* como un horizonte común euro-árabe del siglo XX y del porvenir, fusión y no exclusión mutua.

***

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Guillermo Guastavino se ocupó también, tangencialmente, de otros aspectos de los estudios sobre mudéjares y moriscos, especialmente en referencia al morisco emigrado a Marruecos Gailán y sus ataques con sus tropas a las plazas atlánticas hispano-portuguesas de La Mamora y de Larache, también en referencias generales en sus trabajos sobre las fiestas de moros y cristianos y en artículos bibliográficos, redactados generalmente con la ayuda de su amigo y compañero bibliotecario, en Tetuán y en Madrid, Carlos Rodríguez Jouliá-Saint Cyr. Pero su aportación principal, no documentada por escrito pero que me contó personalmente, se refiere a los moriscos en Tunicia, en el siglo XVIII.

En efecto, como estudiante y joven investigador, ayudó al rico bibliófilo Ignacio Bauer Landauer a editar un manuscrito del siglo XVIII que presenta la situación de la colonia "andalusí" de descendientes de moriscos españoles expulsados de España en el siglo XVII, en la Regencia de Túnez: *Fr. Francisco Ximénez. Colonia trinitaria de Túnez*, Tetuán, 1934 (extractos de éstos y otros textos inéditos de Francisco Ximénez sobre los andalusíes en M. de EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia Historica et Philologica in Honorem M. Batllori*, Roma, 1984 -traducido al árabe y al francés en la *Revue d'Histoire Maghrébine* (Túnez), 17-18, 1980, pp. 79-108, y en S.M. ZBISS; A.H. GAFSI; M. BOUGHANMI y M. de EPALZA, *Études sur les Morisques Andalous*, Institut National du Patrimoine, Túnez, 1983, pp. 195-228-, y «Relaciones del cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)», *Estudios de Filología Inglesa. Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*, Universidad de Alicante, Alicante, 1990, pp. 615-620.

Entre otros títulos que se refieren directamente a mudéjares y moriscos, especialidad de esta revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, habría que señalar -aunque él no lo hace- la relación mudéjar del trabajo «Bernardo de Belvís, embajador de Túnez», *Entre ambos lados del Estrecho*..., pp. 31-36, ya que este caballero valenciano era probablemente de la familia del penúltimo soberano musulmán de Valencia, a principios del siglo XIII, el *sayyid* Abu Zayd, que tomó el nombre cristiano de "Vicente de Belvís" y sus sucesores tomaron el apellido de ese castillo cercano a Segorbe, que había sido posesión del ex-soberano de Valencia, emparentado con el notable militar y embajador a Túnez -ver estudios de R.I. BURNS en *Sharq al-Andalus*..., 4, 1987, pp. 109-122 (especialmente p. 115); 6, 1989, pp. 115-117-. Eso explicaría por qué el rey de Aragón Alfonso III le enviaría en 1285 a

22. *Ibídem*, p. 26.

Túnez, donde vivían varios descendientes del "príncipe almohade y converso mudéjar", según Ibn Jaldún.

RESUMEN

Presentación de las ideas sobre el concepto "mudéjar" como manifestación de diversos aspectos culturales (artísticos, literarios, etnológicos...) de las relaciones hispano-árabes en la Península Ibérica, expuestas por el Dr. Guillermo Guastavino, director de la Biblioteca Nacional de Madrid, arabista, africanista e historiador de la literatura, en una conferencia en castellano y en un artículo en francés.

Palabras clave: mudéjar, arte hispano-árabe, cultura euro-árabe, literatura morisca, literatura hispano-mudéjar.

ABSTRACT

Exposition of ideas on mudejar concept by Doctor Guillermo Guastavino, former Director of the National Library of Madrid, specialist in history of Spanish literature and Arabic history of North Africa. He wants a wider use of the term "mudejar" for all cultural relations between arabic and hispanic and euro-arabian cultures (art, literature, ethnology...).

Key words: Mudejar, hispano-arabic art, euro-arab culture, morisco literature, hispano-mudejar literature.

THE DATING OF PEDRO DE VALENCIA'S *SOBRE EL PERGAMINO Y LÁMINAS DE GRANADA*

Grace Magnier[*]

Pedro de Valencia's critique of the supposedly apocalyptic prophecy of St John the Baptist, *el pergamino de la Torre Turpiana* (1588), and the Lead Books (1595-1608) is entitled *Parecer sobre el pergamino y láminas de Granada.* It consists of two parts, in the first of which he reviews the critiques of the *pergamino* made by the biblical scholar Benito Arias Montano and by Juan Bautista Pérez, Bishop of Segorbe. In Part II the *cronista del reino* expounds his own arguments. There is a problem, however, with the dating of the document. Of the two MSS in the Biblioteca Nacional in Madrid one is dated "26 de nobiembre de 1607" and the other has the same date and month but the year is given as 1618[1]. A further copy in the Archivo Secreto de Cuatro Llaves of the Abadía del Sacromonte in Granada also gives the date as 1618. What is the explanation?

There would appear to be ample evidence to show that the *Parecer* was sent to Bernardo de Sandoval y Rojas, Archbishop of Toledo and Inquisitor General, in 1618. On the flyleaf of the copy which is lodged in the archive of the Sacromonte, the 1618 date is given. There is also a reference to the supposed retraction by Valencia and others of his group. An important fact, that undoubtedly explains why so many papers of Pedro de Valencia have disappeared, is also mentioned:

> El Tribunal de la Suprema Ynquisision [sic] mando recoger este papel, y otros de los referidos Mendiola y Gurmendi"[2].

* University College Dublin.

1. Pedro de VALENCIA, *Para el illustrisimo cardenal arçobispo de Toledo, Don Bernardo de Rojas y Sandouat, mi señor. Sobre el pergamino y laminas de Granada*, MS 2316, ff. 1r-30r and MS 7187, ff. 116r-138r, BNM, and MS Flo. 138, vt. invent. 2, Leg. VI-VII, ff. 143r-163v Archivo Secreto de Cuatro Llaves de la Abadía del Sacromonte, Granada. The date on MS 2316 is 26 November 1607 and that on the other two is 26 November 1618. References to the text will be to my edition to be published by Exeter Hispanic Texts.

2. Archivo Secreto de Cuatro Llaves, Abadía del Sacromonte, leg. VI, fol. 1r. Francisco Gurmendi and Dr. Martín de Mendiola SJ both opposed the authenticity of the Lead Books.

I shall return to discuss the historical circumstances surrounding this submission of the critique in 1618 but would first like to consider the earlier date. Miguel José Hagerty, in his edition of the translation of the *plúmbeos* by Adán Centurión, Marqués de Estepa[3], states the following:

> "Después de muchas consultas entre Roma y Madrid, Felipe III decide convocar una junta. El duque de Lerma, en carta fechada el 28 de octubre de 1607, encarga al arzobispo de Toledo la organización de aquella junta que se reúne en diciembre del mismo año"[4].

Could this committee have been the reason why Valencia wrote the *Parecer* in the first place? He states in the opening paragraph:

> "Mándame Vuestra Señoría Illustrísima le diga por escrito mi parecer acerca de la verdad y autoridad del pergamino, y rreliquias, y láminas, y libros que se an hallado en Granada en la torre, y en el monte, el año de 1588 y el de 1595 [...] si aora me fuese lícito, bien quisiera diferir el cumplimiento de éste. Díceme Vuestra Señoría Illustrísima que antes requiere prisa [...]"[5]

It is apparent, thus, that the critique is being written at the request of Sandoval y Rojas and that it is needed in a hurry. In this year of 1607 a *précis* and an analysis of the first two of the Lead Books, *Fundamentum ecclesiae* and *Essentia Dei*, as well as the *pergamino* and other artefacts, had been sent to Pope Paul V (1605-1621) in Rome by the Morisco Jesuit, Ignacio de las Casas[6]. Both had been written at the request of the papal Nuncio Domenico Ginnasio (1600-1605) who by 1607 had been replaced first by Giovanni Garzia Millino (1605-1607) and then, on 22 May 1607, by Decio Caraffa (1607-1612)[7]. Paul V was known to be very sceptical about the Granada

3. A. CENTURIÓN y CÓRDOBA, marqués de Estepa, *Informacion para la historia del Sacro monte, llamado de Valparaiso y antiguamente Illipulitano junto a Granada. Donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesiphon, y S. Hiscio discipulos del apostol, unico Patron de las Españas, Santiago. Y otros santos discipulos dellos y sus libros escritos en laminas de plomo. Primera parte*, Granada, Bartolomé de Lorenzana, 1632.

4. M.J. HAGERTY, *Los libros plúmbeos del Sacromente*, Madrid, Nacional, 1980, p. 43. Hagerty, unfortunately, doce not give a source for this letter. Given that Hagerty is from Granada, I assume the source to be the Abadía del Sacromonte.

5. VALENCIA, *Pergamino y láminas*, p. 1.

6. P.I. de las CASAS, *Informaçion de las laminas, libros y lo demas hallado en la çiudad de Granada, y cerca de ella el año de 1588 hasta el de 1598. Dada a nuestro Santissimo Padre Paulo V por Ignacio de las Casas de la Compañía de IHS este año de 1607*, MS 7187, fol. 68r.

7. Carlos Alonso states that las Casas had previously been asked to write a report on the Morisco by Clement VIII which he duly did and which was sent en 1 July 1600. Clement VIII on reading this report wrote on the back: "este negocio de los moriscos fue muy mal enfocado desde el principio y asi ha ido siempre de mal en peor": C. ALONSO, *Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1978, p. 165. Boronat y Barrachina refers to a report called *Informaçion acerca de los moriscos de España dada al Sanctissimo Padre Clemente VIII*. He found it in Pascual Gavangos's *Catalogue of Manuscripts in the Spanish Language in*

finds. Las Casas, in his *Informaçion*, had referred to the papal bull of Clement issued en 15 December 1603[8]. This had asked that the Lead Books be sent to Rome. Las Casas had again urged Clement to have the books taken to Rome in 1604[9]. Had pressure from the papacy increased in 1607, spurring the Council of Castile to contact Sandoval y Rojas who then requested Valencia to write his report?[10] Perhaps this led to the letter from Lerma referred to by Hagerty? (see note 4).

Could the request by the Archbishop, to which Valencia refers in his opening paragraph and that I cite above, have been made in 1618? By then Valencia's hostility to the *apócrifos de Granada* was apparent to everybody; he had publicly supported Francisco Gurmendi's translations of the first two of the Lead Books and the critique or *libelo* that the latter had written in conjunction with the Jesuit theologian Dr. Martín de Mendiola. Sandoval y Rojas himself was, by this time, a supporter of the *plúmbeos*. Although initially a patron of Valencia, would he have asked him for a critique under these circumstances? One must also take into consideration the health of the Archbishop; Sandoval y Rojas was very ill in 1618 and in fact died on 7 December 1618[11].

I also believe that there is internal evidence in the critique itself to shown that the document could have been written in 1607. At the beginning of Part II, Valencia expreses his diffidence at putting his ideas on paper; public opinion in Granada has already decided, in anticipation of official Church recognition, in favour of the artefacts:

> "Todas las prouanças y diligençias se an hecho después de declarados los poderosos, y el pueblo todo en fauor. Porque luego, como se allaron las reliquias, se reçiuieron con veneración, y deuoción, y como se descubrió el monte, se cubrió de cruces y de concurso de gente"[12].

The British Museum, I, sig., Add. 10. 238, p. 231: P. BORONAT y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, II, Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, p. 56.

8. LAS CASAS, *Informaçion...* fol. 68r.

9. ALONSO, *op. cit*., p. 175.

10. ALONSO, *op. cit*., p. 182.

11. Professor Morocho Gayo considera that the *Parecer* was requested by Sandoval y Rojas in August at a committee set up at the request of the papacy: *Humanistas españoles: Pedro de Valencia*, V: *Relaciones de Indias*, I, *Nueva Granada y Virreinato de Perú*, ed. F. Javier & J. Fuente Fernández, León, Universidad de León, 1993, p. 63. I hope to prove that, although the *Parecer* was certainly submitted in 1618 it was first written in 1607.

12. VALENCIA, *Pergamino y láminas*, p. 8. The context for this quotation is the following: "Yo lo he reusado hasta aora por hauer hechado de ver luego, dende el prinçipio, que la piedad de la causa y la consideración que an hecho el Sr. Arçobispo y la Ciudad de Granada, como de propio onrra i interés grande, an lleuado tras sí el aplauso vnibersal de el vulgo, digo de muchos, y an antiçipado el juiçio. Esto es, han hecho praejudiçio sin esperar el conocimiento de causa y el egsamen que tan graue materia requería".

This "concurso de gente" could at times take on the form of a jubilant carnival. In a large book, whose length belies its title, called *Relacion breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquissima y en las cauernas del Monte Illipulitano de Valparayso cerca de la ciudad: sacado del proceso y averiguaciones q(ue] cerca dello se hizieron*[13], the miracles reputed to have taken place through the intercession of the "martyrs of the Sacromonte" are set down in great detail. On 15 May 1595, the feast of the followers of Santiago, the death of these "martyrs" was celebrated in spectacular fashion. At nightfall the guild of the *cereros* honoured St Cecilius; sumptuous arches were built out in the street:

> "En el uno estaba la imagen de S. Cecilio, y en el otro una estatua de Neron hecha de cohetes, y invenciones de fuego, que con mucho regocijo vio el pueblo arder".

The dowager Duchess of Sessa, foundress of *las Monjas de la Piedad*, in this same year, organised a spectacular procession. In it walked over 1000 women carrying lighted candles and there were two dozen children dressed as angels. Accompanied by *chirimías*, the group processed up the Sacromonte where they set down a cross[14].

Such carnavalesque displays of mass piety were anathema to Valencia. He condemns them in the strongest of language believing them to be satanic in inspiration:

"Astuçia antigua a sido ésta del enemigo de la gloria de Dios acometer y procurar ganar primero a la Eua[15], la parte más flaca y más blanda de la repú-

13. *Relacion breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquissima y en las cauernas del monte Illipulitano de Valparayso cerca de la ciudad: sacado del proceso y averiguaciones q[ue] cerca dello se hizieron*, II, Lyon, 1706. *Con grabados de Francisco Heylan. Con privilegio del rey catholico y permiso de los superiores*, sig 5/707, RAH. The absence of a publisher's name and the printing in Franco during the War of the Spanish Succession may have been due to fear of Inquisitorial opposition. The engravings of Francisco Heylán, whose years of activity were 1622-1631, were probably sent to Franco from Granada. (The copper platos are to-day stored in the Abadía del Sacromonte.) The *libros plúmbeos* had been rejected as falsifications by a papal bull promulgated on 26 March 1682. I am indebted to professors D. W. Cruickshank and L.P. Harvey for making me aware of these publication incongruities.

14. *Relacion breve...*, pp. 46-47.

15. Elsewhere in Valencia's writings this rather obscuro phrase is elucidated: «Hizo Dios, pues, a los hombres varon y hembra: no solamente en lo exterior y visible fueron dos, Adan varon y Eua mujer, sino que en lo interior cado uno de ellos de por si tenia dos partes, una el hombre interior, que es varonil, y le pertenece el Dominio y govierno y se llama espiritu y porcion superior, y otra la parte inferior y femenina en que estan los sentidos y apetitos corporales qve deve ser obediente y conformarse con la parte superior y se llama en escritura *anima*. Acordó y compuso Dios estas dos partes en tan concentrada armonia y concerto, unio y junto en tan conforme matrimonio los dos en una carne mediante la comunicacion de su luz, favor y graçia que no solamente no se contradecian ni estorvavan el uno al otro,

> blica, y persuadir al bulgo ignorante de vn culto como que sea religioso. Porque persuadido éste, llena tras sí (o los sigue cuando preceden), a los poderosos cuyo consejo de estado es, agradar a los más, a la turba bulgar cuya condición y de todos los descuydados de la virtud, y verdadero culto de Dios, suele ser lisongearle, y quererle satisfacer con exterioridades y culto de los labios"[16].

The above "festivities" took place in 1595, the year in which the first of the Lead Books was found. Benito Arias Montano had sent his critique of the *pergamino* to Archbishop Castro en 4 May 1593.[17] The editors of volume V of Valencia's *Obras completas* feel that Valencia's participation in the composition of this is probable.[18] In any case Arias Montano visited Valencia at Zafra towards the end of August in that year.[19] News of the excitement in Granada as the first of the Lead Books was found in 1595, and the spectacular manner in which [he finds were celebrated by the people, would surely have reached Valencia, who still lived in Zafra at that time. Such memories would be more vivid for a report written in 1607 than for one written in 1618, a full twentythree years later.

THE CRITIQUES OF VALENCIA AND GURMENDI

Should the critique of Valencia have been submitted for the first time in 1618 it is possible, and perhaps likely, given their Glose association, that his work would reflect some of the ideas of Francisco Gurmendi. As I have poin ted out on page 1, the *Parecer* reviews, in Part I, the critiques of Arias Montano and Segorbe. Gurmendi's *libelo* is not referred to. Conversely, should Valencia's work have been written first, some of his ideas might possibly be found in the *libelo* of Gurmendi.

Francisco Gurmendi (d. 31 March 1621) is described in a letter of Philip III as a "criado de su magestad"[20]. He came from Guipúzcoa and as a child

---

sino antes se ayudavan y juntavan para engendrar y producir pensamientos y obras virtuosas en obediencia, y para loor y gloria de su creador»: *Discurso sobre materias del Consejo al Estado dirigido a una persona que le pidio dictamen*, MS 11160, BNM, ff. 32v-33r. Thus "Eua" stands for the senses and appetites unguided by the spiritual and non-material *anima.*

16. VALENCIA, *Pergamino y láminas*, pp. 8-9.

17. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, *Aries Montano y los libros plúmbeos de Granada*, MEAH, XVIII-XIX, 1969-1970, p. 21.

18. Whether or not Valencia was involved in the composition of the critique he certainly had it to hand when writing his own report, as I document in my edition of the text.

19. VALENCIA, *Relaciones de Indias*, I, p. 28.

20. "Orden para que el Padre Prior de S. Lorenzo el Real haga recibir en aquella casa en déposito de librería del Rey Cidan que se ha mandado á Francisco de Gurmendi, que haga llegar allí y se halle presente á la entrega della", C. PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña*, II, Madrid, RBAM, 1906, p. 333.

came to Madrid where he lived in the household of Juan de Idiáquez (1540-1614), also from Guipúzcoa, former secretary of Philip II and President of the Council of the Military Orders under Philip III.

In 1612 Gurmendi was entrusted with the cataloguing of the library of Muley Cidan, which had been requisitioned in the port of Mamora in that year by part of Philip III's navy. In a letter from the king to the Prior of El Escorial, dated 7 May 1614, he is described as "Francisco de Gurmendi, mi criado, que me sirve en la traduccion é interpretacion de las lenguas Arabiga, Turquesca y Persiana". In this letter the king appoints Gurmendi as supervisor of the books now to be transported to the Escorial. He is further entrusted with the separation of those books which are prohibited from the others (there were, apparently, more than two thousand commentaries on the *Qur'ān*, two of which are referred to in the *libelo*).

This library may have been used as a source for the book on kingship written by Gurmendi. Called *Doctrina phisica y moral de principes*, it was published in 1615 and purports to be based on the writings of many Arab philosophers[21]. Initially I would have agreed with José Antonio Maravall[22] that its claim of being a translation from Arabic may have been a fiction such as that used by Miguel de Luna in his *Historia verdadera del rey don Rodrigo* and parodied by Cervantes in the *Quijote*[23]. However two things have made me reconsider my view. Gurmendi's appointment as interpretar of Oriental languages to the king, following the death of Miguel de Luna in 1615, and his cataloguing of Muley Cidan's library, presuppose some familiarity with Arabic. Gurmendi's skills as a linguist are extolled by Juan Bautista de Pastrana in a prefatory poem printed in the *Doctrina phisica*:

> "Criandose en Madrid desde pequeño
> con el dueño el Idiaquez peregrino,
> sea en la lengua arabiga ladino
> y entienda al Afro, Assio y al Isleño.
> Raro aprender de lenguas, pues en suma
> las traduze y entiende, y aun comenta,
> y aquel estilo infiel buelue Christiano"[24].

Secondly, Gurmendi's *libelo*, or defence of the accuracy of his translations of the first two of the Lead Books, shows quite an awareness of Arabic

21. F. de GURMENDI, *Doctrina phisica y moral de príncipes*, Madrid, Andrés de Parra y Gaspar García, 1615.

22. J.A. MARAVALL, *Teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

23. P.L. HARVEY, *The Moriscos and Don Quixote. Inaugural Lectura in the Cervantes' Chair of Spanish Delivered at University of London, King's College on 11 November 1974*, London, King's College London, 1975.

24. This is citad in the entry under Gurmendi in PÉREZ PASTOR, *Bibliografía*, II, p. 333.

style and grammar (there were many dictionaries in the library of Muley Cidan). He also refers to some commentators of the *Qur'ān*, many volumes of which were to be found in Muley Cidan's library, as I have mentioned above. Possibly, then, the claim by the author is to be taken at face value. The negative views of Gurmendi's skills as a translator all seem to stem from supporters of the Lead Books[25]. Gurmendi himself was aware that there were *lacunae* in his knowledge and so recommends in the *libelo* that more expert translators be consulted[26].

The *privilegio* for the *Doctrina phisica y moral de principes* was granted in 1614 and the book was published in 1615. Although it does recommend that the Prince should always appear to be virtuous it would not appear to be Machiavellian in its substance. What is more interesting, however, are the enjoinders to the advisers of the king. Gurmendi in fact uses the term *privado* and has many overt warnings against unsuitable ministers[27]. The king must exercise great vigilance and carefully supervise those who govern in his name:

> "Por eso el rey ha de mirar cõ muy claros ojos y velar sobre los que gouiernan y aconsejan para deshazer toda tirania, castigar toda culpa y premiar todo buen seruicio"[28].

Given the period in which it was published the associations with Lerma are inevitable. However, the fact that it has been dedicated to the Duke himself does seem rather strange in this context. Is this dedication merely a nod to convention? Or is the dedication to Lerma, which implicitely accepts him

25. "Y diziendo el [Gurmendi] que es interprete no haze esse officio sino de calumniador im prudentissimo [...] Franº Gurmendi es incapaz y no idoneo para interpretar ni entender estos libros": *Memorial contra Gurmendi en el Consejo*, 20 de febrero de 1618, AS, leg. VII, I, fol. 940r.

26. Gurmendi recommends the Archbishop of Montelíbano, and the Turk Marco Dobelio, both of whom had acted as translators from Arabic to Pope Paul V: GURMENDI, *Libelo*, leg. VI, AS, fol. 853r.

27. "[...] a este tal rey, con los muchos y malos ministros, le podemos comparar a vil hombre que lleua vna piedra pesada al hombro, que solo le sirue de cansancio y pesadumbre, no hallando por ella ningun valor ni precio, pero el rey que se sirue de ministros buenos (aunque sean pocos) es como el que llena una piedra diamante, o rubi que no le haze peso y le haze rico en la ocasion que ha menester aprovechar de su valor": GURMENDI, *Doctrina phisica*, fol. 100r.

28. GURMENDI, *Doctrina phisica*, fol. 101v. Professor D.W. Cruickshank has pointed out that, since the re-introduction of the post of *privado* in 1598 political theorists had tried to advance their careers by justifying this position. Two examples are Miguel YELGO de VÁZQUEZ, *Estilo de servir a príncipes*, Madrid, Cosme Delgado, 1614, dedicated to the Duke of Uceda, son of Lerma and Lorenzo RAMÍREZ de PRADO, *Consejo y consejero de príncipes*, Madrid, Luis Sánchez, 1617, dedicated to the Duke of Lerma. The dedication of the *Doctrina phisica* is in fact to the Marqués of Denia, a title cited as one of Lerma's as late as 1618 in Jaime Bleda's *Coronica de los moros de España*.

as a "suitable" minister, a stratagem for getting the book past the Council of Castile, then controlled by Lerma. It should also be pointed out that 1618, the year when the controversy about the authenticity of the Granada finds was at its height, is also the year in which Lerma was "invited to retire" (4 October).

GURMENDI'S TRANSLATIONS OF AND COMMENTARY ON TWO OF THE LEAD BOOKS

Among the papers Gurmendi found after Idiáquez's death in 1614 were copies of the characters of the first two of the Lead Books, *Fundamentum ecclesiae and Essentia Dei*. These he duly translated and sent copies to Philip III in March of 1616. Copies were also sent to Rome on 6 May 1617[29]. These, I believe, were the first actual translations to be sent there. Pedro de Castro, by then Archbishop of Seville, had a *memorial* printed criticising Gurmendi's translations. Aided by the former Jesuit Dr. Martín de Mendiola (he had been expelled from the Jesuits for opposing belief in the Immaculate Conception), Gurmendi then wrote a *libelo* in May of 1617 to put forward their objections to the authenticity of the artefacts and to refute the arguments of Castro's *memorial*. This *libelo* was presented to Philip III in October of 1617. According to the relics forger Cristóbal de Medina Conde, Gurmendi's *libelo* was also sent to the Royal Council and to that of the Inquisition[30]. Gurmendi's translations and this libelo of 1617 were a source of great controversy and were much criticised at court. As a supporter of Gurmendi Valencia was deeply implicated in these events.

GURMENDI'S *LIBELO*

Gurmendi's *libelo* was written at the request of Philip III. The kin's desire was relayed by Fray Luis de Aliaga, the king's confessor, who did not believe in the authenticity of the *plúmbeos*[31]. At the beginning of the *libelo* Gurmendi states that his motives in writing it are "la honrra y gloria de Dios". It is divided into two parta, the first of which concentrates on the language used and the second on doctrinal errors. The tone is most forthright and his condemnation is couched in strong language: "los libros hallados en

29. ALONSO, *Apócrifos*, p. 212.

30. C. de MEDINA CONDE, *Informe a los eruditos sobre la oposicion que hicieron a los descubrimientos antiguos de Granada el famoso antiq^ro^ Pedro de Valencia y otros literatos*, MS 1271, BNM, fol. 34v.

31. ALONSO, *Apócrifos*, p. 212.

el monte de Valparayso de Gra[da] son patraña y imbencion morisca". He criticises the competence and objectivity of previous interpreters used by Archbishop Castro:

> "el Arzobispo de Seu[a] [º] auia hecho las diligencias posibles p[a] calificar lo q[ue] toca al dho monte de valparayso, que es lo que el comun llama laminas, libros y otras cosas s[as], y como sea anssi, que para este fin se valiese de interpretes no tan sabios como era menester y quiza apasionados y sospechosos[32].

At times he uses ridicule against Castro s *memorial*. He suggests that the authors of this should consult Arabic dictionaries or at least experts in the language:

> "A lo qual puede responder el author del dho papel dado por el Arzobispo de Seu[a], lo que respondiera un ciego si la mandaran que juzgara de colores"[33].

He points out that two styles of Arabic are used; one is that of the Moriscos of sixty or seventy years previously and the other is classical Arabic. The latter tends to take the form of quotations from the *Qur'ān* which is disguised, however, by being written out in prole. The transition is often so abrupt that it is very obvious:

> "[...] sale el lenguaje del Alcoran como lo blanco sobre lo negro"[34].

He states that the Arabic is African rather than Oriental and that many Castilian and Latin words are used because of ignorance of the Arabic ones[35]. The absence of vowels does not of necessity imply that the work is old, as alleged in Castro's *memorial*; rather it implies the contrary:

> "[...] en el qual se dice [...] que en estos libros del Monte de Valparayso no ay vocablos ni puntos sustanciales con q[ue] prueua ser antiguos los dhos libros: en lo qual enormemente se engañaron por q[ue] el usar de vocales en la lengua arauiga es *ad liuitum* de tal manera que el no auer uocales antes es argumento de que son modernos, porque antiguamente se usaban casi tantas, como las que vsan los poetas, y libros profundos de la lengua arauiga[36].

32. GURMENDI, *Libelo*, leg. VI, AS, fol. 85or.

33. *Ibídem*, fol. 856v.

34. *Ibídem*, fol. 851r.

35. *Ibídem*, fol. 852r.

36. *Ibídem*, fol. 852v. This assertion by the authors of the *libelo* is only partially true. It is true that vowels have always been used in poetry. The term "libros profundos" is rather vague. If it is being applied to the *Qur'ān* then it is true that vowels were used there (in the later writings) to ensure that the meaning was not opera to misinterpretation. However, in the case of Qur'ānic commentary this was not always so. Pre-Islamic works would not have used vowels and as the Lead Books purport to be from the first century of the Christian era

As there are many quotations from the *Qur'ān* in the Lead Books the authors rather logically points out that they could not have been written in apostolic times[37]. He traces direct quotation from two Qur'ānic commentators: Ebu el Leit el Samarcandi[38] and Mahamed [sic] bin Abdala bin Latib[39].

THE LEAD BOOKS' ATTACK ON THE TRINITY

The *libelo* points out that in the Arabic translation of some verses of Chapter I of the *Gospel of John*, which is contained in the *pergamino*, some words are omitted. This is done in such a way that attributes of "the Word of God", as represented by Jesus, second Person of the Trinity, are applied instead to St. John[40]:

"Todo esto pues dize el autor destos libros era: 'aquesto fue vn hombre llamado Juan', ya se entendera quan lejos estaba este Autor de confessar que

then the absence of the vowels could be held to prove their antiquity. This dating, of course, is refuted by the presence of Qur'ānic texts in the *plúmbeos*. It is obvious that neither the authors of the *plúmbeos* nor the writers of the *libelo* were fully au fait with the linguistic patterns of Classical Arabic. I am grateful to Professor K. Cartwright and to Dr. D. Morray, Department of Middle Eastern Studies, National University of Ireland, Dublin, for the above information.

37. GURMENDI, *Libelo*, leg. VI, AS, fol. 853v.

38. This is possibly Abu 'l-Layth al-Samarkandi, Nasr B. Muh. B. Ahmad B. Ibrāhīm, called the *Imam al-Hudā*, a Hanafī, theologian and jurisconsult. He died in either 373/983-984 or 393/1002-1003. He wrote a *Tafsīr*, or Qur'ānic commentary, which was published in Cairo in the last century (1310/1892-1893): *Encyclopaedia of Islam*, I, Leyden, Brill, 1960, p. 137.

39. GURMENDI, *Libelo*, leg. VI, AS, fol. 854r. Could this be Muhammad ᶜAbd Allāh B. Tāhir Dhi 'l-Yamīna Abu '-ᶜAbbas? He was born in 209/824-825. He was both the military governor of Baghdad and a scholar. He was a relator of Hadīths or Islamic traditional beliefs: *Encyclopaedia of Islam*... VII, P. 390.

40. This is the context for the following judgement: "Iten dize en el mismo evangelio traducido en arauigo, que todo quanto auia acabado de dezir el Euangelista es a saber: *omnia per ipsum Pacta sunt, et sine ipso facttum est nihil, quod factum est in ipso vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet*. Lo qual se lo atribuyen al Verbo Divino los sagrados concilios y padres, como doctissimam^te lo demuestra atribuyen padre Juan de Maldonado, sobre dicho lugar": GURMENDI, *Libelo*, AS, leg. VI, fol. 862v. I have checked this in the versions of del Castillo and de Luna. The translation is different but the substance is the same: "[...] y la luz resplandeçe en las Tinieblas y las Tinieblas no le comprehendieron. Fue vn hombre enbiado de Dios llamado Joan y vino para testimonio a enseñar de parte de Dios para que todos en el creyesen y era luz verdadera que con ella alumbra toda criatura en el mundo [...]": M. de LUNA, *Tratado i traduction de todo lo contenido en el pergamino dentro de la caxa de Plomo que se hallo con otras Reliquias en la torre vieja desta sancta yglesia de Granada el sabado Pasado dia de sant Joseph diez y nueve de março deste año de mill y quientos ochenta y ocho [º]*, 31 de março de 1588, AS leg. VI, fol 407r. A comparison with the Castilian version in a modera Bible shows that a crucial sentence has been omitted. Verse 8, which refers back to the coming of John reads "No era la luz sino que vino a dar testimonio a la luz": *Sagrada biblia*, trans. E. Nácar Fuster & A. S. Colunga, Madrid, BAC, 1958, p. 1152.

> auia Verbo Diuino, pues lo que era propia suyo se lo atribuye a S. Juan, heregia desbaratada, nacida mas de sobra de malicia, que de delgadeza de entendimiento"[41].

The divinity of Christ is also omitted in another adulterated passage. This is done by changing this same opening passage of the *Gospel of John*. For "*In principio erat verbum*" there is substituted for "verbum" the noun "locutia". The author claims that this terminology was also used by some early Fathers of the Church like Tertullian in *Adversus Praxeam*:

> "Praeterea, al principio del dho Euangelio en lugar de dezir 'In principio erat verbum' dixo '*in principio erat locutia el locutia erat apud Deum, el Deus erat locutia*'. De todo lo qual euidentem[te] se infiere que el dho autor sentía no auer Verbo Diuino; pues en todos los lugares, en que se le ofrecía ocasion de hablar desta Persona lo dexa y pone en lugar della cosas bien agenas de catolicos [sic]; lo qual dize el teologo, porq[ue] la version referida aunq[ue] fue de algunos padres antiguos, como son Tertuliano *lib. de Trinit et in lib. Adversus Praxeam*"[42].

Pedro de Valencia also takes up this point but argues it in a much more lucid way.

The *libelo* also refers to the adulterated form of the *Shaháda*, the Islamic profession of faith, which is found in the *plúmbeos*. The Islamic version is as follows: "No hay Dios sino Dios y Mahoma, embajador de Dios." This comes at the end of the Lead Book *De essentia Dei*. Gurmendi compares it with the thirty-odd references to the *Šhahāda* in the *Qur'ān* which the writer has seen in the Qur'ānic commentaries from Muley Cidan's library. The version of the *Šhahāda* found in *De essentia Dei* is a direct copy from the *Qur'ān* ccording to Gurmendi. Other translators do not agree. Adán Centurión, Marqués de Estepa, translated the phrase as "No hay Dios sino Dios y Jesús, Espíritu de Dios"[43]. The spurious version is used, of course, to negate the divinity of

41. GURMENDI, *Libelo*, AS, leg. VI, fol. 862v.

42. *Ibídem*, ff. 862v-8630. This assertion is not corroborated by the version of either del Castillo or de Luna. Both Moriscos translated it as «En el prinçipio era la palabra»: A. del CASTILLO, *Traducçion de lo que esta escripto en Arabigo en el pergamino que estaua junto con las reliquias en la caja de plomo que se hallo entre las piedras con otras reliquias en la torre vieja desta san[ta] yglesia de granada*, 5 de abril de 1588, AS, leg. VI, II, fol. 2r; LUNA, *Tratado y traduction*, fol 3v. The role of John the Baptist, precursor of the Messiah, is attributed to Jesus who, it was claimed, had gone before Muhammad as the Baptist has preceded Jesus. Jesus was given the title of Messiah in the apocryphal Morisco gospel El evangelio de San Bernabé: L.F. BERNABÉ PONS, *El evangelio de San Bernabé: un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad de Alicante, 1995, pp. 109-110.

43. Estepa's translation has been edited by Miguel José Hagerty (see footnote 4). The editor includes the following footnote: En vez de "Espíritu de Dios" Estepa tradujo *ruh Allah* "Hijo Encarnado de Dios", o "Verbo Encarnado" a lo largo de su versión de los plomos. En una nota explica así su razonamiento: "Donde aquí y en otras partes traducimos Verbo Encarnado de Dios, en árabe *ruh Allah*, que a la letra dice Espíritu de Dios. Mas en

Christ. It would appear that Castro' s *memorial* translates the phrase as "No hay Dios sino Dios y Mesías, enviado de Dios". The *libelo* refutes this by pointing out that the Arabic version lacks the definite article which is necessary for this meaning. Without the article the word is translated as "Mahoma":

> "[...] las dichas palabras son trasladadas *verbum ad verbum* del Alcoran de Mahoma [...] en donde no dize Mesias sino Mahoma [...] era menester que huuiese este articulo. el. al principio segun el idioma Arauiga, lo qual falta en el dho lugar"[44].

In Part III of the *libelo* there is a further elaboration:

> "Dize pues en el fin del 2º libro "No ay otro Dios que Dios, Mesias" o, como otros trasladan, "Mahoma embaxador de Dios". [º] "No hay otro Dios q[ue] Dios palabras al parezer catolicas pero a los versados en el Alcoran de Mahoma mas les escandaliza q[ue] todo quanto sea tocado, porq[ue] en todo el dho Alcoran no se topara que diga Mahoma estas formales palabras 'En Dios ay Trinidad de Personas' sino solo dize "No ay otro Dios que Dios Mesias, espiritu de Dios"[45].

The arguments concerning the Trinity continue in the extensive elaboration of the Nestorian image of Mary as the mirror through which Jesus was associated with God the Father:

> "[...] dize assi, en el primero libro al medio del: 'Pues yo te explicare la Vnidad o vnion Triplicada con este exemplo. El Padre miro en el espejo y con la luz s^to^ spiritual aparezio el hijo en el espejo; fue pues Maria el espejo".

---

esto traducimos el sentido que se colige de antiguos padres que expresan este término y en estos mismos libros se declara en la sentencia en el Libro de las Sentencias letra Ba' [º] Ver infra p. 186. Precisamente en este libro los falsificadores ni siquiera ponían *ruh Allah*, sino la abreviatura en árabe *mim ra'Allah*, que bien podía leerse *Mesih, ruh Allah*, 'Mesías, Espíritu de Dios', o *Muhammad, rasul Allah*, 'Mahoma, enviado de Dios'. Por otra parte en el Corán, Jesús es llamado Mesías, Espíritu de Dios e incluso Verbo": HAGERTY, *op. cit*., pp. 70-71.

44. GURMENDI, *Libelo*, AS, leg. VI, fol. 856^v^. Dr. David Morray has pointed that the word for Messiah or Christ (the anointed) for followers of Islam is *Al-Masīh* which, as can be seen, has an article. He concurs that an article is never used before the narre of Muhammad. He also indicated that the *Šahāda* is not to be found in the two Surahs mentioned in the text, *Surah Fataha* and *Surah Muhamedin*. As can be seen from the previeus note, confusion about the translation may have arisen both because of the abbreviation used in *El Libro de las Sentencias* and the titles given to Jesús in the *Qu'rān*. One must also not forget, of course, that the plúmbeos are written in an adulterated form of Arabic.

45. GURMENDI, *Libelo*, AS, leg. VI, fol. 8671. Gurmendi goes on to state that he has seen this in many copies of the *Qur'ān* in both the library of El Escorial and in his own private library. The discussion on the various meanings of the *Šahāda* is rather confusing in the *libelo*. In the above extract, for example, the translation "espíritu de Dios" is introduced without any explanation.

The author of Castro's *memorial* claims that the mirror image is used as a metaphor for the Trinity. This is rejected by the authors of the *libelo* who point out that this idea is only accepted by the Nestorians arad the followers of Islam[46]. The mirror image implies one of other of the following heresies: Mary is co-eternal with the Trinity or the second Person is not co-eternal with God the Father[47]. Although Pedro de Valencia writes at length about Trinitarian doctrine he makes no reference to the mirror image.

VALENCIA'S *PARECER*

Valencia's criteria for judging the *pergamino* and what he believes to be the contents of the Lead Books are those of a biblical scholar. For example he refutes one interpretation of a possibly ambiguous passage in the *Gospel of St. John* by direct reference to the original Greek. In the *pergamino*, mistranslation was used to edit out a reference to the divinity of the Second Person of the Trinity:

> "Demás de esto, y en la misma razón, noto yo una no omisión sino comisión muy culpable, que demás de la infidelidad de la versión, descubre manifiestamente que se tradujo de la versión latina esta parte del evangelio de San Juan, que se lee en arábigo en el pergamino diçe: 'I vimos su gloria, así como somos criados del padre. Y la palabra fue llena de misericordia y verdad'. Esto se pudo traduçir de aquello latino: *Et vidimus gloriara eius, gloriara quasi unigeniti a Patre, plenus gratiae & veritatis* [Io. I, 14]. Tomando la palabra *unigeniti* por nominatiuo plural, interpretando engendrados, o criados, o por maliçia or por grande ignorancia, la qual perversión no permite el griego μονοδρισ"[48].

46. *Ibídem*, fol. 860r. Las Casas also refers to Nestorianism in his *Informaçion*. However, Gurmendi, in a letter stored in the archive of the Sacromonte and written shortly before he died, denies having had any contact with las Casas: AS, leg. VII, I, fol. 768r.

47. "[...] el author del dho libro [...] declaro [...] o que la Reyna de los Angeles era *quo eterna* con el Padre eterno en su ser actual o que la segunda persona de la ss^{ma} Trinidad no tiene ser coeterno al Padre, sino solo temporal, rezebido en las entrañas de la Reyna de los Angeles. A la qual llamo el espejo donde reziuio el ser que tiene la segunda persona de la ss^{ma} Trinidad, con lo qual no solo sembraba la doctrina Nestoriana sino tambien la de Arrio": GURMENDI, *Libelo*, AS, leg. VI, fol 860v. Nestorianism claimed that Christ was made up of two distinct persons, one human and one divine. It refused to accept Mary as the *Theotokos* (God bearer) as this implied that the divine nature was born of a woman. It was accepted, however, if used in conjunction with the title *Anthropotokos* (man bearer). The preferred title was that of *Christotokos*. Nestorianism was condemned at the Council of Ephesus in 431. When Persia was conquered by the Arabs in 637 and during the 640's the Nestorian church was tolerated and thus became associated with Islam: *New Catholic Encyclopedia*, New York, London, McGraw-Hill, 1967, pp. 345, 347.

48. VALENCIA, *Pergamino y láminas*, p. 29.

The Arabic passage from the *pergamino*, to which I referred in the last section, was obviously a translation from Chapter I, 14 of the *Gospel of John* in the Vulgate[49]. The *libelo* refers to this Chapter also but points to some earlier verses, 3-4. The intention is again to edit a referente to the divinity of Christ by ascribing the attributes of Christ to St. John as I explain in footnote 42.

Valencia also refers to the Christianised version of the *Šahāda*, found in the Lead Books: "no hay Dios sino Dios y Jesús espíritu de Dios". Referring to the phrase "Jesús, espíritu de Dios" he acknowledges that some of the Fathers of the Church, such as Tertullian and Lactantius, used the terco "espíritu santo" when referring to the "verbo divino" because he was a spirit and was holy. Christ, however, has never been so named:

> "[...] aunque hubo autores christianos, en particular Tertuliano y Lactançio, que llamaron al Verbo Diuino "espíritu santo" porque es espíritu y es santo, pero a Christo, que es el verbo Encarnado, no sé que aya hauido escritor cathólico que se lo llame. Y aun los que lo llamaron [a él] Verbo Diuino, diçe san Gerónimo que lo hiçieron por ignorançia de las escrituras"[50].

Valencia's criticism of the Christianised version of the *Šahāda*, based on his expertise as a biblical exegete, is succinct and conclusive. This passage was also referred to by Gurmendi but his criticism was based en textual criticism of the Arabic.

Valencia also uses his knowledge of biblical texts to criticise the style of the language used in the *pergamino*:

> "El charácter del stilo de Dios y de sus santos no son obscuridades afectadas con algarauías y gerigonças sino vehemeçia y manifestación de spíritu a que no pueden resistir los aduersarios todos juntos, y que causan admiración y confunden a los sabios y letrados del mundo. Esto es lo que en la escritura se llama *magnalia Dei*, aquella sabiduría y eloquencia inimitable, con que los apóstoles y santos hablan del misterio de la redempción[51].

Gurmendi and Mendiola do not use the criteria of biblical exegesis; rather their criticisms derive from Arabic style and grammar. Both *libelo* and *parecer* highlight the undermining of Trinitarian theology which is undertaken

49. The Castilian version of the Arabic commentary on the prophecy of st. John and the prophecy itself, both of which are contained in the *pergamino*, made by the Morisco translators Alonso del Castillo and Miguel de Luna, do translate "unigeniti" as "criados" in a mistranslation of John 1, 14: "[...] y la palabra se hizo carne y moro entre nosotros y vimos su gloria asi como somos criados del padre" ["Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre": *Sagrada biblia*, p. 153]. LUNA, *Tratado y traduction*, AS, leg. II, fol. 3v. Del CASTILLO, *Traducçion*, AS, leg. II, fol. 2v.

50. VALENCIA, *Pergamino y láminas*, p. 28.

51. *Ibídem*, p. 21.

in the *pergamino* and Lead Books. Valencia very lucidly refutes the idea that the title "Jesús, espíritu de Dios" was ever part of the orthodox canon of the Church. The *libelo* explores the supposedly Nestorian image of the Trinity in which Mary serves as the mirror in which the Father looks and sees the Son. It would seem likely that Valencia did not have to hand the *libelo* of Gurmendi when drafting his *Parecer*; he carefully reconstructs the arguments of the critiques he did have, which were those of Benito Arias Montano and of Juan Pérez, Bishop of Segorbe. Gurmendi would also appear not to have made use of Valencia's *Parecer*.

POLITICAL BACKGROUND TO THE *PARECER* OF 1618

My attempt to establish which of the two dates on the MSS was the true one involved a study of the political background in 1607 and in 1618. Pressure from Rome between 1603 and 1607 finally forced Philip III to set up a committee to study the *plúmbeos*. He delegated this task to the Archbishop, Bernardo de Sandoval y Rojas, who requested that the recently appointed *cronista del reino*, Pedro de Valencia, should brief him en the matter. In spite of the brevity of time at his disposal (the request must have been made on or after 28 October) Valencia complied and the *Parecer* was finished by 26 November of that year.

By 1618, the political climate had greatly changed. Influential factions at court supported the authenticity of the *plúmbeos*. Gurmendi, who had been greatly suppported by Pedro de Valencia, had by then circulated his translation of the first two of the Lead Books and his critique or *libelo* had given rise to great controversy. This had been sent to the King, the Royal Council, that of the Inquisition and to the Suprema itself in Rome in 1617. This action caused an enormous stir at court in the following years.

Two canons from the Abadía del Sacromonte were in Madrid to represent the interests of Archbishop Pedro de Castro, by then Archbishop of Seville. They were Don Francisco de Barahona and Don Antonio Tavares. Barahona acted as Castro's envoy at court. The correspondence between Barahona and Archbishop Castro gives some idea of the turmoil being created there by the *plúmbeos*:

16 de enero de 1618 (Barahona to Castro)

> "Bueluo a decir a VSS que se trata de los libros en el Consejo de Estado[52]. [...] En casa de Pº de Valencia se juntan los emulos (de las *Láminas*): Gurmendi y Mendiola un clerigo theologo, que echaron de la compañia hara dos años, y

52. AS, leg. VII, I, fol. 920r.

otros amigos a hacer sus consultas contra el Monte Santo, que esta tan empeñado en defender lo que ha dicho Gurmendi, que [este] para poder hacerlo mejor estudia la Philosophia y theologia. Muy persuadidos todos a salir con su intento de deshacer el Monte Santo[53].

Barahona was becoming seriously worried about the opposition of Pedro de Valencia's circle:

30 de enero de 1618 (Barahona to Castro)

"Los bien afectos y prudentes an reparado en la mansedumbre con que V. S. I. lleva este negocio, en el recato que tiene en manifestar lo que es [...] entra luego la ocasion para los mal intencionados y diran porque no decia lo que el arçobº de Seuilla queria, y este dicho tiene la cama tan hecha con lo que a dicho Marcos [Dobelio] y Gurmendi, y con lo que los an creydo el pe Confessor y el Nuncio con lo que los an ayudado Pº de Valencia y D. Jn Fonseca que aunque sea dicho sin fundamento es mucho de temer"[54].

In another letter to the Archbishop he reassures the letter of the lack of substance of the arguments of the opponents. However, he is still very concerned at their influence on others:

6 de febrero de 1618 (Barahona to Castro)

"Bien veo quan poco fundamento tienen lo [sic] que oponen; mas mi cuy
dado mayor es del efecto que esto que dicen tal y cual hacen en los pechos de los que lo oyen y no cuydara de otra satisfaccion ni examen. *Muy grande es el alboroto que ay sobre el caso*"[55].

Barahona feared that should Valencia write to Rome this would damage the case for the recognition of the *plúmbeos*. On 15 and 16 February and on 2 March letters were sent to Pedro de Valencia to impose the papal brief that forbade any discussion of the issue.

28 de febrero de 1618 (Barahona to Castro)

"A don Jun de Fonseca no se a notificado ni notificaran los breves a Pº de Valencia. Si mandolo V. S. I. en la carta que tengo aqui y a convenido. No sabe Arabe pero ayudase del que lo sabe para justificar su sentimiento; que basta que ponga en duda lo del Monte sea por saber Arabe o saber latin. Pº de Valencia respondio a la notificacion que el daria cuenta a su Sd de lo que le parecia. Esto pienso que hara daño en Roma"[56].

53. VALENCIA, *Relaciones de Indias*, I, p. 58.

54. AS, leg. VII, I, fol. 920r.

55. AS, leg. VII, I, fol. 920r. The italics are mine.

56. AS, leg. VII, I, fol. 959v.

Barahona recognised that Valencia's opposition did not arise out of malice. He was also aware of Valencia's courageous insistence on speaking his mind:
30 de febrero de 1618 (Barahona to Castro)

> "No deue de mouer a Pº de Valencia mala intencion sino hallar dificultad en el hecho y antiguedad de lo del Sacromon[te] como se precia de tan versado en letras y lenguas y debe de estar asido tanto a sus dificultades que respondio a la notificacion de los breues, que aunque obedecía, y no auia jamas ydo contra lo que en ellos se contenía *pero que no dexaria de dar cuenta de lo que sentia acerca del M[te] S[to] a su S[d] de Paulo V y a los ministros que esto tuuiese ordenado*. Por esto entiendo yo al consejo de Inquisicion [...] supe que P° de Valencia dixo que un libro del Monte prometía vn nuebo euangelio que se auia de publicar debaxo del poder de vn rey poderoso de la Arabia y [que] hacia gran fuerça en aquello del nueuo euangelio"[57].

Castro asked for the imposition of the briefs of Clement VIII. These obliged Pedro de Valencia's circle to keep silent about the *pergamino* and *láminas*. As a Franciscan, Clement had supported Castro. However, the current pope, Paul V, was sceptical and did not give his support[58]. On 6 March all papers from Valencia's group were seized by the Inquisition and silence was imposed.

Gurmendi was the object of great hostility at court: A "Memorial contra Gurmendi en el Consejo [de Estado]" of 20 February 1618 stated:

> "Fran[co] de Gurmendi es enemigo capital con odio y rabia y mala voluntad".

In his "libelos famosos"

> "muy largamente muestra el odio y ponzoña y mala voluntad [º] y diziendo el que es interprete no haze esse oficio sino de calumniador imprudentissimo [º] Fran[º] Gurmendi es incapaz y no idoneo para interpretar ni entender estos libros"[59].

Against the background of such hostility to Gurmendi and to any opposing views of the *plúmbeos* the reissuing of Valencia's Parecer of 26 November 1618 would certainly not have been popular[60]. His courageous insistence on speaking the truth, as he perceived it, had already been forcibly stated in the critique itself:

57. AS, leg. VII, I, fol. 969r. The italics are mine.

58. VALENCIA, *Relaciones de Indias*, I, p. 57.

59. AS, leg. VII, I, fol. 940r-v. This quotation is also cited in note 25.

60. The statement that the 1618 Sacromente copy of the *Parecer* had been siezed by the Inquisition in March is puzzling. The statement is either inaccurate or there was another version that was submitted.

"Éste es el temor [fear of criticism by those whose religion is based on sentimental emotionalism and outward show] que con raçón tiene callados y retirados a muchos doctos y prudentes para que no se atreuan a deçir su pareçer en este caso. Pero yo, cubierto con la autoridad y con el valor y verdadero zelo de Vuestra Señoría Illustrísima diré mi sentimiento sençillamente, sin encubrir nada por temor ni respeto, respetando sobre todo a Dios, cuya causa se trata, y que es testigo de mi afecto [y] intençión, al qual no pueden seruir y agradar los que andan a contentar y aplaudir a los hombres"[61].

PEDRO DE VALENCIA'S LAST YEARS

Valencia paid a great price for his courage and integrity[62]. As I detail in footnote 62 Valencia's criticism of the Granada artefacts took place during the same years in which he had visen, once again, to the defence of Arias Montano's *Biblia regia*. He had previously argued in favour of his mentor following the *Expurgatory Index* of 1607 (Rome). Valencia was at that time asked to write a paper on the passages expurgated from the *Biblia regia*

61. VALENCIA, *Pergamino y láminas*, p. 11.

62. During the years 1615-1619 Pedro de Valencia was also engaged in another very polemical controversy, that of the defence of the *Biblia regia* (1572) whose editor had been Valencia's mentor, Benito Arias Montano. Fr. Andrés de León had on 20 May 1615 offered to Philip III corrections of the bible, in particular of the *Paraphrasis chaldaica*. In the chronological table of the life of Pedro de Valencia, included in volume V of the *Obras completas*, Gaspar Morocho Gayo claims that this controversy was, in fact, a conspiracy organised between Andrés de León and the agente of Archbishop Castro in order to bring into disrepute the *Biblia regia* and seek papal approval for the *pergamino* and the Lead Books: Valencia, *Relaciones de Indias*, I, p. 53. Certainly Andrés de León's attempts to have his version of the *Paraphrasis chaldaica* published took place from 1615 to 1618, at the height of the plúmbeas controversy. Dr. J.A. Jones has published the text of the decision of the University of Alcalá of 23 September 1618 which forbade Andrés de León from having his amended version printed. Dr. Jones also reproduces the *censuras* of nine academice, five of whom were in favour and four against. Those opposed all point out that Andrés de León has not used the original source, which was in Chaldean, and has used a later Syrian MS. Dr. Enrique de Villegas claims that having used secondary sources he has changed them in arbitrary fashion: "[...] quitando, mudando y añadiendo en muchas partes a su arbitrio [...]". This claim is also made by Gaspar Sánchez, Dr. Gante and Maestro Alonso Sánchez, professor of Hebrew. All make a statement that echoes a passage in Valencia's *Parecer*: the adulteration ot the Talmudic sources will incur the scorn of Jewish scholars. Once again I cite Dr. Enrique de Villegas: "[...] esa pretension misma [to correct 'errors' in the *Biblia regia*] puede dar motivo a los Judíos para que digan, al no darse la satisfacçion conveniente de la authentiçidad, que nos valemos de mentiras en apoyo de nuestra religion": J.A. JONES, «Censuras acerca de la impresión de la *Paraphrasis chaldaica* de Andrés de León: un aspecto de la amistad entre Benito Arias Montano y Pedro de Valencia», *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, I: Repertorios, textos y comentarios*, Madrid, Fundación Universitaria Española. 1986, pp. 339-348. From this evidence León's version seems to have been an unscholarly hotch-potch.

which were attributed to Arias Montano. His paper was influential in reducing the number of those of those in the later Index of Sandoval y Rojas (1612)[63].

Fr. Andrés de León had taught mathematics in Seville around 1608 and had taken part in the controversy about the *plúmbeos* but on the opposite side to that assumed by Valencia[64]. Since 1615 he had been attempting to publish his revised version of the *Paraphrasis chaldaica* which had been included in the *Biblia regia*. The opening paragraphs of the *Advertencias* of Pedro de Valencia and of his brother-in-law, Juan Moreno Ramírez, use the same critical criteria as those of the academice who voted against Andrés de León's version; they also stressed the importance of not tampering with an original text and criticised the changes made by Andrés de León for their arbitrary and unscholarly nature:

"Con facilidad y brevedad se quita de una version un vocablo y se sustituye otro sin dar razon de la causa porque se haze. Pero mostrar que ni el vocablo que estava primero se deviera quitar, ni poner el que se sustituyo, y que la version antes de trocarla es la cierta, y no despues de alterada, ni es facil ni breve. Lo primero ha hecho el padre Andres de Leon. Lo secundo emos procurado hazer nosotros y assi no an podido dejar de alargarse estas advertencias"[65].

Like some of the censors who voted against the reprinting of the *Paraphrasis*, Valencia and his brother-in-law indicated that tampering with an original manuscript would be ridiculed by Jewish scholars and thus be counterproductive in attempts at conversion.

During 1617 and 1618 Valencia came into direct conflict with Andrés de León as he insistently demanded that the latter hand his papers over to competent academice in Alcalá and desist from circulating the favourable critique of a Fr. Palencia. On 1 August 1617 Valencia sent a *memorial* to the King requesting this. On 1 November Valencia's *procurador* sent a petition to the rector of Alcalá asking if the papers liad been submitted. On 5 December

63. J.A. JONES, «Pedro de Valencia's Defence of Arias Montano: the Expurgatory Indexes of 1607 (Rome) and 1612 (Madrid)», Bibliothèque d'H'umanisme et Renaissance, Travaux et Documents, XI, 1978, pp. 121-136.

64. L. GÓMEZ CANSECO, El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993, p. 85. The author does not elaborate this point or quote sources. However, if it is true then it gives weight to the assertion of Professor Morocho Gayo cited aboye in note 61.

65. P. de VALENCIA, Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramirez acerca de la impresion de la Paraphrasis chaldaica, MS 502, BNM, fol 4r. The aboye passage is cited in the book mentioned aboye: GÓMEZ CANSECO, op. cit., p. 86. The Adventencias were submitted to the rector of Alcalá on 10 October 1616: VALENCIA, Relaciones de Indias, I, p. 54.

another *memorial* was sent to the King asking him to proceed against León with the utmost severity as he had ignored the royal order of 21 October:

> "[...] porque esta es causa de gran importancia por pertenecer [a] la Biulia Regia y tendra grandes ynconbenientes quedarse sin determinar [..]".

On 26 February 1618 the Royal Council, in reply to the *memorial* of Valencia, demanded that León be compelled to hand over his papers. During this time León was in touch with Pedro de Castro. In a letter to the Archbishop of 10 April León blamed Valencia for the delay in getting approval for his amended *Paraphrasis*. In highly emotive terms León claimed that the *láminas* were of heavenly origin and identified his sufferings with that of the Immaculate Conception. In September Andrés de León and Juan Moreno Ramírez were summoned before the convocation of the University of Alcalá and on 11 September a decision was given in favour of Pedro de Valencia and Juan Moreno Ramírez[66]. Could this victory have contributed to Valencia's decision to re-cirulate the *Parecer* in November of 1618?

Thus, during these last years of his life Valencia was fighting on two fronts, as he was both defending Arias Montano's inclusion in the *Biblia regia* of the original Hebraic text of the *Paraphrasis chaldaica*, with explanatory notes, and was, during the same period, also reiterating his criticisms of the Granada artefacts. Such undue stress[67] would appear to have affected his health. According to his anonymous biographer his health was undermined during the last year of his life:

> "Bivio sesenta y cuatro años con mui buena salud, hasta un año antes que muriesse, que se fue enflaqueciendo i melancolizando de manera que passava con desconsuelo i desaliento, que fue creciendo hasta que murio"[68].

Valencia finally died on 10 April 1620 at the age of sixty-four. I shall end with the much quoted eulogy of Don Luis de Góngora (14 April):

> "Nuestro buen Pedro de Valencia muriò el viernes pasado: helo sentido por lo que deuo a nuestra nacion, que ha perdido el sujeto que meior podia ostentar i oponer a los extranjeros"[69].

66. «Tabla cronológica de la vida y obra de Pedro de Valencia», Valencia, *Relaciones de Indias*, I, pp. 53-64.

67. Such activities must have won many enemies for Valencia. It has been pointed out that his brother-in-law also suffered as he was murdered in mysterious circumstances in 1626: GÓMEZ CANSECO, *op. cit*., p. 87.

68. Anon., *Vida de Pedro de Valencia*, MS 5781, fol. 136v.

69. L. de GÓNGORA y ARGOTE, «Carta al Sor D. Francisco del Corral», 14 de abril de 1620, in *Obras poéticas de D. Luis de Góngora*, III, ed. R. Foulché-Delbosc, New York, The Hispanic Society of America, 1921, p. 172. First cited in M. SERRANO y SANZ, *Pedro de Valencia. Estudio biográfico-crítico*, Badajoz, Tipografia y Librería de Antonio Arqueros, 1910.

ABSTRACT

The MSS of Pedro de Valencia's critique *Sobre el pergamino y laminas de Granada*, written at the behest of the Inquisitor General, Bernardo de Sandoval y Rojas, have two different dates: MS 2316 of the BNM (fols 1^{r} -30^{r}) is dated 26 November 1607 but MS 7187 of the BNM (fols 116^{r}-138^{r}) and MS flo. 138, vt. invent. 2, Leg. VI-VII of the Abadía del Sacromonte (fols 143^{r}-163^{v}") are dated 26 November 1618. Relying on historical details and internal evidence in the *Parecer* itself I argue that the critique could have been written in 1607 and then resubmitted in 1618. I focus mainly on a comparison between Valencia's *Parecer* and the *libelo* of Francisco Gurmendi (1617), in which this "criado de su magestad y intérprete de lenguas orientales" defends his translation of the first two of the "Lead Books".

RESUMEN

Los manuscritos del Parecer de Pedro de Valencia *Sobre el pergamino y láminas de Granada*, redactado a instancias del Inquisidor General, Bernardo de Sandoval y Rojas, llevan dos fechas distintas: el Ms 2316 de la BNM (ff. 1r-30r) está fechado en 26 de noviembre de 1607 pero el Ms 7187 de la BNM (ff. 116r-138r) y el Ms flo. 138, vt. invent. 2, Leg. VI-VII de la Abadía del Sacromonte (ff. 143r-163v) llevan la fecha de 26 de noviembre de 1618. Basándome en datos históricos y en el contenido del *Parecer* arguyo que éste podría haberse redactado en 1607 y luego entregado otra vez en 1618. El grueso del artículo consta de una comparación entre la obra de Valencia y el *libelo* de Francisco Gurmendi (1617), donde este "criado de su magestad y intérprete de lenguas orientales" defiende su traducción de los dos primeros "libros plúmbeos".

RECETARIO MORISCO MÉDICO-HIPIÁTRICO

*Concepción Vázquez de Benito**
*Teresa de Bustos**

EL MANUSCRITO: DESCRIPCIÓN, PROCEDENCIA Y CONTENIDO

El manuscrito objeto de nuestro estudio y edición pertenece en la actualidad a la Biblioteca de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca, incluido en ella dentro del conjunto de los libros que forman el legado de don Ricardo Espinosa Maeso[1]. Se halla encuadernado en pergamino, consta de 68 páginas en papel, su superficie escrita es de 12 por 10 cm, deteriorado a veces el texto por la humedad; con foliación antigua a tinta (pp. 1-9), continuada con la moderna a lápiz (pp. 10-67), por haber desaparecido la antigua al estar corroídos los márgenes.

Es de autor desconocido y está inconcluso. Al dorso de la primera tapa se escribe en cifras árabes el n.º 168, y en la primera página, en castellano, "Fragmento de Medicina hallado en Alcázar de Consuegra". Siguen a ésta cuatro páginas en blanco, la quinta está encabezada con el siguiente título redactado en árabe: *Libro que contiene temas concernientes a veterinaria y asuntos semejantes que revisten gran utilidad.*

Tras este epígrafe viene la descripción de un medicamento; su caligrafía es distinta a la del resto del texto, mucho más pequeña, magrebí, toda ella en negrita, sin vocalizar, y menos tardía que la caligrafía del resto del manuscrito, el cual está también en grafía de tipo magrebí, de rasgos muy grandes, con encabezamientos en rojo y con expresión de vocales. En suma, una caligrafía propia de época tardía, usada ampliamente entre los musulmanes españoles del siglo XV y entre los moriscos del siglo XVI[2].

* Universidad de Salamanca.

1. Cf. María de la CONCEPCIÓN VÁZQUEZ DE BENITO: «Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra», en Homenaje a María Jesús Rubiera, *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-94, pp. 711-720.

2. Ron Barkai, quien asimismo ha hecho el estudio y edición de un texto de medicina morisca del siglo XVI existente en la B.N. de Madrid (caja 18.585 XXI) descrito como "Fragmento de

En cuanto a su procedencia, cabe advertir en primer lugar que Alcázar de Consuegra es identificada por P. Madoz[3] con Alcázar de San Juan, villa que pertenece a la provincia de Ciudad Real. Esto nos hace pensar en su procedencia granadina, ya que las fuentes históricas señalan que tras la rebelión de las Alpujarras (1568-1570) los moriscos granadinos a partir de noviembre de 1570 fueron conducidos del reino de Granada hacia Castilla y que los instalados en Alcázar de San Juan y Consuegra procedían del Marquesado de Cenete y Benamuruel[4]. Así pues, el idioma árabe olvidado en Castilla o cuasi, vuelve con la deportación de los granadinos[5].

---

un formulario farmacéutico", 11 fols. (en prensa), se refiere al tratado diciendo: "It is nevertheless clear beyond all doubt that this treatise was composed during the decline of the Arabic language among the moriscos. It is written in broken Arabic, full of mistakes, and its vocabulary is highly restricted. Besides these decaden tendencies, the treatise includes a considerable number or word of Castilian-Romance origin-narres of diseases, remedies, plants and herbs, articles of clothing, etc. Throughout the text, I identifie 27 words which are indisputable in Arabic, rather than aljamiado... the linguistic acculturation of de moriscos, as evidenced by infiltration of Castilian word intho the written Arabic used among morisco medical practioners". Y B. VICENT, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los Moriscos (ss. XVI-XVII)», en Homenaje a María Jesús Rubiera, *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-94, pp. 731-748, dice: "El concepto del Islam affaibli ('islam debilitado') que ha sacado a relucir Leila Sabbag, se aplica perfectamente a la lengua utilizada por los moriscos en el giro de los siglos XVI y XVII. Los interesados no midieron probablemente la amplitud de la degradación hasta que se vieron en el exilio en 1609, pero sin duda ya tendrían algo de conciencia de ello antes".

3. Pascual MADOZ, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, tomo I, Madrid, 1846.

4. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VICENT, *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978, pp. 50-56. B. VINCENT, «L'Expulsion des morisques de Royaume de Granada et leur répartition en Castilla (1570-1571)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6, 1970, pp. 211-246, y «La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla», en *Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, 1976, p. 104. I. GARCÍA BALLESTER, *Medicina, ciencia y minorías marginadas*, Granada, 1976, p. 104, dice: "La diáspora de los moriscos granadinos por Castilla, llevó a estas tierras de forma aguda el problema morisco".

5. María Jesús Viguera en el Prólogo de *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, de P. CORRIENTE, Zaragoza, 1990, p. 17, señala: "los moriscos valencianos y granadinos utilizaban la lengua árabe de forma cotidiana, la hablaban, la empleaban en todo tipo de escritos, públicos y privados [...] frente a moriscos aragoneses y castellanos que habían perdido la lengua árabe, y al perderla, recurrieron al aljamiado, es decir, a escribir la lengua romance que hablaban (castellano con aragonesismos) con grafemas árabes". Y A. LABARTA en «Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos conservados en el archivo histórico nacional de Madrid (legajos 548-556)», *al-Qantara*, Madrid, vol. I, fase. 1 y 2, 1980, pp. 152-153, afirma también: "La ausencia de documentación aljamiada en Valencia es un hecho que no debe sorprendernos: el procedimiento de escribir en romance utilizando el alfabeto árabe carece de sentido en el contexto de la población morisca valenciana, arabófona y con escasos conocimientos de romance. No así en Aragón y Castilla, donde los moriscos, perdido el árabe, hablaban el castellano igual que los cristianos viejos [...] En cuanto a los granadinos, parece ser que conservaron la lengua árabe". En 1605 el padre Ignacio de las Casas describió así las diferencias lingüísticas entre los varios grupos de moriscos: "los del Reyno de Toledo no saben ni entienden palabra de la lengua Arábiga; los Tangarinos [...] tampoco saben ni entienden la lengua

En cuanto al contenido, como expresa el título, versa de Medicina y Veterinaria, porque contiene un total de 126 recetas curativas sobre diversos males propios ya del ser humano, ya del animal, si bien en muchos casos in distintamente podría tratarse de uno u otro, puesto que la Medicina Veterinaria contiene en sus descripciones muchas semejanzas con la Medicina Humana[6]. Más aún, ambas materias, a nivel práctico en esos siglos, andaban muy mezcladas, por lo que resulta casi imposible trazar un deslinde claro de dos tradiciones que van entrecruzándose. Así:

MEDICINA
- Un remedio para los ojos (I).
- Las verrugas (12, 18, 19, 71, 101).
- La hemorragia nasal (63, 98).
- El crecimiento del pelo (64, 83).
- La herida, la mordedura del perro o la contusión (65).
- La sarna (67, 84).
- Las escrófulas (68).
- Las heridas con gusanos (69).
- El enrojecimiento de ojos (72).
- Las lombrices intestinales (73).
- La inflamación de los cojones (74).
- Las hemorroides y el prurigo (79).
- La extracción de dientes sin hierro (70).
- Las sanguijuelas en la garganta (81).
- La extracción de astillas, huesos o espinas (82).
- La picadura de escorpión, reptil u otro animal venenoso (85).
- Las grietas en los talones (86).
- El tumor duro (87, 89).
- La contusión por espada o cuchillo (90).
- La enfermedad de la espina (90).
- La mordedura de perro rabioso (91).

Arábiga ni sus mugeres ni sus hijos. Con éstos de Aragón se juntan todos los moriscos del Reyno de Valencia: y la differencia que entre ellos ay consiste en que los de Valencia hablan la lengua Arábiga y son raros dellos los que entienden bien la española [...] los más dente Reyno saben leer y escrevir su lengua arábiga".

6. Cf. H. EINSENSTEIN, «Las obras árabes de Medicina Veterinaria: ¿Tratados médicos o literatura edificante?», *Actas XVI Congreso HEAI*, Salamanca, 1995, p. 162.

- La hinchazón de las piernas (92).
- Los signos de la sangre (94).
- Cómo cerrar las heridas con hilo (95).
- La inflamación de las venas por sangría (96).
- El chancro (97).
- Cómo detener la hemorragia de las heridas (113).
- Cómo hacer salir la pus de las heridas (117).
- La diarrea y el vómito de los niños (28).
- La diarrea de los mayores (29).
- El dolor de ojos en los niños (30).
- La hernia testicular (31).
- El vómito (30).
- La evacuación de los humores del cerebro (33, 35).
- El feto muerto en el vientre de la madre (34).
- El albarazo (36).
- La acumulación de varices (57).
- La disuria (68).
- La inflamación del nervio (116).

VETERINARIA
- Cómo conocer la edad de las bestias (2).
- La cauterización (3).
- La despeadura (77, 104).
- La torsión (5).
- La reticulación y el dájaso (7, 8, 9, 78, 120).
- La esquinancia o angina (10).
- La hematuria (11).
- Cómo extirpar los gusanos de las heridas (13).
- Una receta de magia oral (14).
- La curación del asma o del ahogo (15).
- La caída de las cerdas del copete (16).
- La sofocación interna (17, 109, 124).
- La salida del intestino (20).
- El animal debilitado (21).
- La uña en los ojos (22, 45, 119).
- La mancha blanca en los ojos (23, 52, 61, 99, 106, 110, 118).

- Las adivas (25).
- La carúncula (26, 61).
- Sobre cualquier mal en el casco (27).
- El sobrehueso o masa (37, 61, 103).
- La sangría de las venas (38, 39, 40, 41, 42).
- El torzón (44, 48, 123).
- El lobado (46).
- Las vejigas (47).
- Las heridas con inflamación (49).
- La inflamación de párpados o barba (50).
- El muermo (51, 126).
- El higo (53).
- Las ajuagas (54, 93).
- La contorsión (56).
- Los beneficios de la alholva (75).

El tratado incluye además (fols. 4v. a 8v.) los días fastos y nefastos, es decir, los días favorables o desfavorables del mes, los cuales influidos por un astro o constelación tenían ciertas virtudes y son a propósito para cosas distintas: comprar, vender, embarcarse, casarse, edificar, ponerse enfermo, sangrarse, visitar al sultán, etc., citándose a Adán, Eva, Noé, Set e Isaac, personajes usualmente mencionados por los moriscos en sus plegarias para pedir a Dios perdón por sus pecados. Concretamente esto se halla en la rogativa tercera[7]. También se cita al Faraón y las plagas de Egipto[8].

7. Así, P. LONGAS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, p. 167, recoge: "Por las vestiduras de Adán [...] Por la corona de Eva [...] Por las cartas de Set [...] Por la ascensión de Enoc al cielo".

8. A. LABARTA en *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo Morisco de magia y adivinación*), Madrid, 1993, p. 28, señala: "En los folios 31v.-344v. tenemos un capítulo dedicado a los días favorables o desfavorables del mes [...] Este capítulo presenta numerosas similitudes en su redacción con un tratadito de hemerología atribuido a Ŷaᶜfar al-Ṣādiq, referido al mes solar (Ebied/Young 1976). Se ha conservado en un manuscrito de Java del siglo XIX (Witkan 1979). Aparte de la coincidencia general en el carácter fasto/nefasto de cada uno de los días, hay otras coincidencias más puntuales, por ejemplo que 'el día 24 nació el Faraón y por eso es día de gran desgracia; el día 25 fue el día en que Dios envió las plagas de Egipto' [...] Nuestro texto igualmente coincide en cuestiones puntuales como es que el día 24 del mes nació el Faraón y que el día 25 Dios envió las plagas de Egipto, sin embargo no así en la mención de que en el día primero nació Adán y por eso es favorable; el día segundo nació Eva y por ello es así mismo favorable; en el día décimo nació Noé y por tanto es también favorable, etc.".

Todo ello se basa en los asertos de Ŷa'far al-'Ṣādiq (148-765), sexto imam de la *Ši'a*, -a su muerte precisamente se desgajan las dos principales ramas de *ši'ismo*, el imamismo duodecimano y el ismailismo septimano-, cuya reputación de sabiduría trascendió las fronteras del *ši'ismo*, siendo venerado por los propios adeptos de la sunna desde antiguos[9].

Con todo, el material se presenta de forma desordenada, no sigue un orden establecido ni responde a una estructura determinada. Se trata de una mera recopilación de procedimientos curativos médico-hipiátricos que parecen haber sido reunidos al azar[10].

LAS FUENTES

Las fuentes evidentes de nuestro texto y que hemos podido documentar son tres. *El Libro de Agricultura* del sevillano Ibn al-'Awwām, el Tratado de Hipiatría del granadino Ibn Huḏayl, y, el Libro de la Almohada o Recetario médico de Ibn Wāfid de Toledo, de donde nuestro texto toma, como veremos, gran parte de los procedimientos curativos propios ya del ser humano ya del animal.

En cuanto a la primera fuente, es decir, el Libro de Agricultura de Ibn al-'Awwām, como se sabe, el volumen II del mismo contiene todo lo relativo al cuidado de los animales, -porque la literatura veterinaria está totalmente ligada a la literatura agrícola-[11]. Y, concretamente, las páginas 460 a la 692 tratan de los animales domésticos: ganado vacuno, lanar, cabra, mulo, asno, camello y caballo, de donde ha tomado precisamente el tratado morisco la fuente, si bien presentando todo ello -como veremos por los ejemplos aducidos- de forma incompleta y desordenada respecto al original árabe[12].

9. *Ibídem*.

10. L. GARCÍA BALLESTER, *Los moriscos y la Medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginada en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1984, p. 90, argumenta lo siguiente: "Esta ciencia médica -a nivel de sanador morisco- circulaba por los tres canales vistos de la transmisión oral, el empirismo y el contacto con una doble tradición escrita. Una de carácter muy popular pese a su origen científico más o menos cercano en el tiempo".

11. C. ÁLVAREZ de MORALES y RUIZ-MATAS, *Los animales en los textos agrícolas escritos en árabe, Miscellanea Arabica e Islamica*, Leuven, 1993, pp. 143-163.

12. C. ÁLVAREZ de MORALES y RUIZ-MATAS, «Un tratado granadino de hipiatría», en *Homenaje al Prof. D. Cabanelas Rodríguez*, Granada, 1987, vol. II, p. 307: "En el siglo XII es de capital importancia la repetidamente citada obra de Ibn al-ʿAwwām, Kitāb al-Filāha", trad. J. BANQUERO, *El Libro de Agricultura*, 2 vols., Madrid, 1802. En el volumen II (pp. 568-677) están dedicadas las páginas a la albeitería, y a la hipología las páginas comprendidas entre la 667 y 692.

Recordemos al respecto que, como afirma Millás, "la obra de Ibn al-'Awwām fue como el canto del cisne de toda esta escuela geopónica árabe, obra que viene a ser como el receptáculo de todas sus experiencias y hallazgos [...] es, en verdad, como la suma o compendio de toda agricultura hispanoárabe, más largas referencias a los autores orientales. La influencia que ha ejercido, sobre todo en el norte de África, se comprueba con la serie de citas y de resúmenes que allí se han hecho, hasta los últimos tiempos"[13].

Habrá que llegar hasta el granadino In Hudayl, como asimismo afirma C. Álvarez de Morales[14], para encontrarnos con una obra de hipiatría, de cuya parte cuarta precisamente nuestro tratado ha tomado también parte de sus recetas: dos recetas de carácter mágico para curar a la bestia[15] y la descripción y uso de ciertas plantas que por sus propiedades curativas sirven como medicamento para ciertos males propios del animal, tal es el caso de la alholva; o el empleo del clíster asimismo indicado para determinados casos. C. Álvarez de Morales[16] describe esta parte como sigue: "La Parte cuarta, con la que finaliza la obra, es la menos científica. Se extiende de los folios 113v al 144r y en ella se indica cómo practicar las sangrías, diversos procedimientos para hacer crecer el pelo caído por causa de quemaduras o heridas, modos de teñirlo, formas de endurecer el casco, utilización del cauterio, curación de quemaduras y heridas, uso de las lavativas, utilidad de diversas plantas concretas, manera de herrar, conocimiento de la edad del animal además de por los dientes, distintos tipos de piensos y, como curiosidad final, aplicación de fórmulas mágicas y exorcismos en la curación de las bestias" (fols. 132v-134r)[17].

13. José María MILLÁS VALLICROSA, «La tradición de la ciencia geopónica hispanoárabe», en *Estudios sobre historia de la ciencia española*, vol. II, Barcelona, 1960, p. 129.

14. Cf. obra citada en nota 12 y J. SAMSÓ, *La ciencia de los antiguos en Al-Andalus*, 1992 (cf. nota anterior, pp. 4311-431): "la etapa nazarí se caracteriza por un desarrollo notable en la literatura hipológica[...] la aparición de una serie de cinco tratados sobre hipología de los que sólo uno se ocupa de las enfermedades del caballo y de la manera de tratarlas[...] Tenemos pues aquí el único tratado de hipiatría o albeitería de la serie, conservado en un único manuscrito de la Real Academia de la Historia, y titulado *al-Fawāid al-musattara fī-ᶜilm al-bayṭara* («Cosas útiles puestas por escrito sobre la ciencia de la albeitería»). Consiste en una exposición razonada de los tratamientos que requieren las enfermedades del caballo, en la que se pasa revista a las dolencias que se fijan en los órganos superiores del cuerpo del cuadrúpedo, las de las extremidades inferiores o patas, las que comúnmente afectan a varios órganos indistintamente, y las anormalidades que se observan en la práctica de la albeitería". Asimismo en la p. 383 afirma: "[...] constituye, sin duda, el tratado andalusí de agricultura más completo que conocemos [...]".

15. *Ibídem*. Agradecemos a C. Álvarez que nos haya facilitado la copia del manuscrito (n.º XLII de la Real Academia de la Historia) de donde hemos tomado estos antecedentes.

16. *Ibídem* (pp. 311-312)

17. *Ibídem*.

Con todo, nuestro texto basa también gran parte de sus asertos en Hipócrates, autor asimismo muy citado por Ibn al-'Awwām, -a quien da el calificativo de "el Veterinario"-, autoridad igualmente mencionada, por otra parte, en las versiones arábigas de las obras geopónicas griegas juntamente con Erasístrato, Plutarco, Serapion y Asclepio[18].

Por lo que atañe a la tercera fuente mencionada, el *Libro de la Almohada* de Ibn Wāfid, ya observó también al respecto C. Álvarez de Morales en su estudio sobre el *Tratado de Hipiatría* de Ibn Ḥudayl[19] cómo las dolencias del caballo se curan siguiendo el mismo método que aquél empleó en su *Libro de la Almohada*; prescindiendo, lógicamente, de las drogas y de sus cantidades, el sistema de estructuración del libro es el mismo: título de la receta en el que se indica contra qué dolencia está indicada y, a continuación, descripción de dogas, cantidades de las mismas y proceso de preparación del medicamento[20].

Nuestro texto, como asimismo veremos, presenta sus recetas respecto al original del médico toledano de forma también incompleta y desordenada, como igual sucede con las otras fuentes árabes señaladas.

CONFRONTACIÓN DE LAS FUENTES

a) *Libro de agricultura* (II, XIV, 517)

> "De lo que da a conocer la edad de las bestias...
>
> Quando ha mudado sus quatro terceros dientes el *karihón*, lo qual es a los cinco años; cuyo nombre se dice (en singular), y *kórrahon* en plural; el de la hembra es *kárihon* y (el plural) *kawarihon*.
>
> Fuera de lo que hemos expresado nada más muda de sus dientes, y llámase fárason (o caballo ya hecho), no por los años que tiene, sino por los dientes mudados [...]".

Tratado morisco

> "Cómo conocer la edad de las bestias (2):
>
> Sabe, Dios te guarde, que toda bestia a los treinta meses muda un par de muelas de arriba y de abajo. Y, en el momento en que la bestia cumple tres años y medio, cambia dos de sus molares también, y entonces

18. M.ª C. VÁZQUEZ de BENITO, *El manuscrito nº XXX de la Colección Gayangos*, Madrid, A. E. C., 1974.

19. C. ÁLVAREZ de MORALES y RUIZ-MATAS, «La medicina árabe en el reino taifa de Toledo», *Toledo Hispanoárabe*, pp. 33-38.

20. *Ibídem*.

es de cuatro muelas. Cuando el animal haya cumplido cuatro años y medio, es decir, es fresca e igualada [...][21].

Libro de agricultura (II, XVII, 527)

"Dice Aben Abí Hazám [...] que en una de las cosas que engorda y con que presto adquieren gruesa y extendida carne, es que cortando la mielga la seca en las menudas partes que sea posible y quebrantando la cebada, se ponga después un barreño vacío en el pesebre y otro con agua dulce, y tomando luego parte de aquella mielga se lave y se saque del agua para que no se acede, dexándola el espacio que media desde la madrugada hasta nacer el sol, que viene a ser dos horas o menos: que yendo después y tomando de aquella mielga remojada uno o dos puñados se eche en el barreño vacío, tomando luego y esparciendo la cebada quebrantada sobre aquella mielga, y mezclando ambas cosas juntamente en el barreño que está delante de la bestia".

Tratado morisco

"Un aserto de Hipócrates (76):

Para que el animal engrose macera día y noche en agua para que se ablande beleño cortado en trozos y cebada. Coge después el agua, frótalo con ella y echa la cebada al pienso, porque el bruto adquirirá peso ¡Permítalo Dios!".

Libro de agricultura (II, 570)

"Otro de Hipócrates el Veterinario para la mancha blanca y para las nubecillas y paño en los ojos:

Tómese armuelles y cinco granos de pimienta, cuyas dos cosas molerás bien y cernerás en cedazo de seda de clara textura, y poniendo de aquel (polvo) en una caña taladrada lo soplarás en el ojo de la bestia; pues repitiendo esto algunas veces, le sea (mediante Dios) provechoso y útil".

Tratado morisco

"Sobre la mancha blanca en los ojos de la bestia (89):

Tritura semillas de armuelle con cinco granos de pimienta. Espolvorea el producto resultante en los ojos de la bestia. Es cosa probada".

Libro de agricultura (II, 679)

"La uña que aparece en el ojo de la bestia, y es una cosa añadida a su túnica a manera de película, y que nace en los ángulos interiores del ojo, próximos a la nariz [...] su remedio dice Aben Abí Hazám, es que, cogiendo a un tiempo el ojo por los dos lados que están próximos a los ángulos, y haciendo que cuelgue la uña, cortes ésta con herramienta afi-

21. Cf. nota de la traducción.

lada semejante a una lanzeta chata [...] y que así que hayas cortado aquella película, se lave el ojo blandamente con agua y vinagre, y se tenga ligado tres días [...] si la bestia tuviere la uña incorporada con el círculo exterior adiposo [...] se abrirá con la herramienta y se removerá de dicho círculo y después de esto se cortará. En seguida se lavará la parte con vinagre o agua tibia, y se tendrá el ojo con un trapo suave tres días, y después se curará con este medicamento: tómese una onza de la climia (escoria) de oro, dos onzas de la de la plata y de raíces de azucena, y otro tanto de buena miel, y mezclando con ella los simples bien molidos y cernidos úntese con ello la parte algunas veces, pues es útil y provechoso".

Tratado morisco

"Sobre la uña que se forma en los ojos de la bestia (22):

Abre los ojos del animal, introduce en ellos una aguja de hierro a fin de arrastrar con ella suavemente la uña hasta el borde del párpado y después la sajas. Pon a continuación salgema molida en los ojos".

"Sobre la uña en el animal (45):

Cuando el animal es afectado por la uña en sus ojos que los cristianos llaman 'ungula', introduce en estos una aguja de hierro y arrastra la excrecencia hasta el borde. Espolvorea a continuación en ellos salgema, o sea alpedrés y nitro, molidos, porque el animal se cura. ¡Permítalo Dios!".

Tratado de agricultura (II, 664)

"Otro de Hipócrates el Veterinario en la operación de la carúncula sin fuego:

Toma unos cogollos de ramas de olivo con su hoja, y quemados cierne su ceniza y rapando y untando después el sitio de la carúncula con algún aceite, ponle luego encima, según su tamaño, un molde de heno seco o de madera en forma de anillo en el que se haya puesto aquella ceniza, y atándoselo bien de suerte que no se aparte de aquel sitio, déxalo así una noche; pues secándole esto la raíz, quedará sano el bruto el resto de su vida, mediante Dios".

Tratado morisco

"Sobre cómo tratar la carúncula o machacho sin fuego (26):

Toma hojas de olivo, quémalas bien, retira la ceniza y rasura la zona objeto de tratamiento a navaja. A continuación aplica sobre ella aceite de oliva y la ceniza resultante, atándolo por encima, porque saldrá de raíz ¡Permítalo Dios!".

b) *Tratado de hipiatría* (fol. 132v)

"Entre los procedimientos curativos mágicos existentes hay uno para la despeadura: Cuando se presente ante tí el dueño de la bestia, que diga

su nombre o el nombre de quien le acompaña. Cuando lo pronuncie, invoca el nombre de Dios diciendo: ¡Juro por Dios que una despeadura han enviado los cielos que afecta a la pezuña del animal de fulano! Yo haré ensalmo y Dios curará. Coge a continuación uno de los pelos de la bestia y haz el hechizo otra vez con él diciendo las mismas palabras tres veces. Haz de nuevo tres nudos en el pelo, repitiendo tras cada nudo lo mismo. Ata seguidamente el pelo anudado y ensalmado en la pata del animal, porque se cura. ¡Permítalo Dios!".

Tratado morisco

"Sobre la despeadura que en romance se dice 'calambre'[22] (4):

Cuando se presente ante tí el animal despeado en compañía de su dueño, pregunta a éste su nombre y el nombre de su madre. Cuando haya respondido, invoca el nombre de Dios diciendo: ¡Juro por Dios que los cielos han enviado una despeadura que aqueja a la pezuña del animal de fulano hijo de fulano! Yo haré ensalmo y Dios curará. Coge a continuación un pelo de la bestia y vuelve a hacer el hechizo pronunciando las mismas palabras, mas haciendo a la vez dos nudos con aquél y repitiendo lo mismo al final de cada uno. Ata seguidamente el pelo ensalmado y anudado en la pata del animal diciendo [...]"[23].

Tratado de hipiatría (fol. 129v)

"Medicamentos que secan las heridas húmedas y las cicatrizan:

Se coge incienso, sangre de dragón, mirra áloe y sarcocola. Se tritura todo, se espolvorea el producto resultante sobre la herida y, si no sobrevienen punzadas, ésta se cura [...]".

Tratado morisco

"Sobre cómo cerrar las heridas con hilo (95):

Coge al šayān, que en romance se llama 'sangre de dragón', e incienso. Haz unos polvos y échalos sobre la herida y cósela, porque cerrará y curará. ¡Permítalo Dios!".

Tratado de hipiatría (fol. 129r)

"Sábete que la alholva resulta beneficiosa para todo mal interno que afecta al animal en sus vísceras, a la vez que evita su corrosión, la sequedad de las heces y la retención de los gases: toma un almud de alholva, muélela bien, ponla en un recipiente y añádele agua en una cantidad que la cubra. Hiérvela seguidamente a fuego suave, y cuando veas que está en su punto, añade un arrate de manteca de vaca de-

22. El término romance no coincide en este caso con la significación del vocablo árabe.

23. Texto corrupto.

rretida, tres onzas de aceite de almendra, una onza de aceite de nuez y otra de óleo de rosa. Introduce el producto resultante en la garganta del animal durante tres días seguidos, porque no existe otro medicamento como éste para curar los males internos de la bestia. ¡Quiéralo Dios!".

Tratado morisco

"Sobre los beneficios que la alholva reporta a las bestias (75): Hipócrates afirma que la alholva resulta beneficiosa para los males internos del animal, para el estómago, para el intestino y para la corrosión, a la vez que evita también la sequedad de las heces y la retención de los gases.

La fórmula de preparación es: cuécela bien, añádele un arrate de manteca de vaca derretida o de aceite de almendra y una onza de aceite y de óleo de rosa. Da a tomar el producto resultante durante tres días, porque con ello será suficiente para que se produzcan los beneficios indicados. ¡Permítalo Dios!".

Tratado de hipiatría (fol. 133r.)

"Otro procedimiento mágico:

Dices: una burra ha entrado en tu casa y ha querido que la despeadura le sobrevenga. Luego coges (pelos) del rabo de animal, los unes y haces con ellos siete nudos. A continuación los atas ya a la mano ya al pie de la bestia que se ha despeado, levantando con cuidado el casco, porque se curará. ¡Quiéralo Dios!".

Tratado morisco

"Otro procedimiento (14):

Utiliza magia con el animal diciendo: un fuerte calor[24] ha penetrado en Belén y lo ha querido afectar la despeadura. Coge seguidamente siete pelos del rabo, únelos, haz en ellos siete nudos y átaselos, porque obtendrás buenos resultados. ¡Quiéralo Dios!".

c) *Libro de la almohada*

"Para la caída del pelo es útil aceite de mirto. Ésta es su receta: se toman hojas de mirto verde, en cantidad de tres ugiyyas, se trituran y se les añade un raṭl de aceite de oliva. Se expone al sol durante tres semanas y luego se usa. ¡Si Dios quiere!".

Tratado morisco

"Sobre el nacimiento del pelo (83):

24. Se trata de un error de transmisión por parte del copista que ha leído *ḥārra* en lugar de *ḥimāra*.

Si coges trigo y hojas de arrayán, es decir, murta, las trituras con óleo y aceite de oliva y aplicas en untura el producto resultante sobre la zona, el pelo aumentará y espesará".

Libro de la almohada

"Receta de un remedio que seca las escrófulas y las cura [...] Se toma una serpiente, se le corta la cabeza y la cola, y se quema el resto del animal. Se cogen sus cenizas y se les añade una cantidad igual de electuarios o de confitura de rosa, que contenga un poco de canela. De este preparado se toman cada día cuatro o más dirhames, aumentando la dosis en días sucesivos hasta llegar a dos uqiyyas o más".

Tratado morisco

"Sobre las escrófulas (68):

Coge una culebra, corta la cabeza y la cola, ábrela por el vientre y aplícala sobre la zona afectada, porque los gusanos saldrán adheridos a ella".

En suma, a la vista de lo expuesto se confirma por un lado lo ya dicho por Dubler, que "esta espléndida ciencia islámica de al-Andalus cuya tradicional pujanza por vía oral se conserva aún hoy en el norte de África, degeneró entre los moriscos hispanos en un burdo saber casero, el cual se adivina por unas cuantas recetas en árabe y aljamiado"[25]. Y, por otro, las afirmaciones también de García Ballester cuando manifiesta que "una constante en los escasos fragmentos de la literatura terapéutica morisca conservada es el gusto por la polifarmacia. Gusto que, por lo demás, en nada se diferencia del sentido por la sociedad cristiana contemporánea. Las recetas conservadas en esa curiosa mezcla de árabe y aljamiado -clara expresión de una lengua científica residual- son muy expresivas"[26]. "No es de extrañar esta vinculación del médico morisco con formas de la medicina islámica [...] porque -en sus procedimientos curativos- coexisten no sólo restos de esquemas ancestrales, sino también de derivaciones y subproductos de una medicina propia perfectamente integrada en su cultura Islámica, en su nivel científico [...]"[27]. "El proceso de desintegración de la cultura islámica y la creciente marginación social de la masa musulmana y morisca, hizo que la medicina por éstos practicada fuera acentuando las prácticas empíricas y creenciales [...] y disgregándose la propia figura del profesional -que de por sí ya gozaba de la indefinición profesional característica de la cultura médica judeoárabe-. Para dar paso a un

25. C. E. DUBLER, *La materia médica de Dioscórides*, Barcelona, 1953, vol. I, p. 57.

26. L. GARCÍA BALLESTER, *Los moriscos y la medicina. Un capitulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1984, pp. 88 y 89.

27. L. GARCÍA BALLESTER, *Medicina, ciencia y Minorías marginadas: Los moriscos*, Granada, 1976, p. 144.

florido y pintoresco mundo de 'curanderos' que, por otra parte, hubieran existido igual de haberse mantenido la medicina científica y profesional"[28].

LOS PROCEDIMIENTOS CURATIVOS

1. Las substancias más utilizadas por nuestro texto en la elaboración de los remedios y por este orden son: el aceite de oliva, el vinagre, el agua, la miel, el trigo, la grasa de cerdo, los higos, la sal, el arrayán o murta, la almáciga, el azogue, la cáscara de huevo, la cebolla, el coriandro, el incienso, las lentejas, el laurel, la manteca de vaca, la nuez, la sangre de dragón y la culebra, por lo que atañe a la medicina.

Las formas de tratamiento son las siguientes:

- Bisturí: para extirpar verrugas y vejigas.
- Cauterización: para la lepra y las heridas.
- Colirio: para todo mal en los ojos.
- Emplastos: para heridas, escrófulas, testículos inflamados, tumores duros, extracción de huesos y astillas, inflamación de venas, vejigas, nervios inflamados, abrir heridas y para mordeduras.
- Insuflaciones: para vaciamiento de los humores del cerebro, cortar la hemorragia nasal, extraer las sanguijuelas de la garganta y para la lepra.
- Lavados: para hemorroides, prúrigo anal, la sarna y las fístulas.
- Pociones: para el vómito, diarrea, hernia, lepra, disuria y lombrices.
- Polvos: para el cerebro, contusiones, cicatrización de heridas, fístulas, verrugas y heridas.
- Sahumerio: para extraer sanguijuelas.
- Sangría: para dolores de cabeza y todo mal en la parte superior del cuerpo: inflamación de boca, obstrucción, sofoco, ahogo, etc.
- Unturas y óleos: para verrugas, lepra, inflamación de párpados, crecimiento del pelo, sarna, enrojecimiento de ojos, hemorroides, heridas, extracción de dientes, picaduras o mordeduras de animales, grietas en los talones, inflamaciones, úlceras infectadas y piernas inflamadas.

2. La aplicación específica de los medicamentos es como sigue:

- Albarazo: cantáridas (abdómenes), lentejas (harina), liebre (sangre), miel, rosa (óleo), rubia, sal, serpiente, vencejos, vinagre.

28. *Ibídem*.

- Cefalea: asafétida, incienso, jugo de cáñamo.
- Contusiones: ciervo (cuerno), cobre (láminas), gallocresta, trigo, zapato (piel).
- Diarrea: apio, arrayán, cepa de vid, enebro, menta.
- Disuria: agua, aceite de oliva, cáscaras de huevo, lentisco.
- Dolor en los ojos: asafétida, incienso.
- Enrojecimiento de ojos: leche de mujer, litargirio.
- Espina (mal en el pulgar): azogue, cardenillo, miel, parietaria, rejalgar, vinagre.
- Escrófulas: cebolla blanca, culebra.
- Extracción de astillas, espinas y huesos: manteca de vaca.
- Extracción de dientes: albayalde, coloquíntida, vinagre.
- Extracción de feto muerto: hormigas, paja de cebada.
- Extracción de gusanos: cebolla, culebra, melocotonero (hojas).
- Extracción de verrugas: aceite, agua, adelfa, arsénico, euforbio, miel, sarcocola, sarmiento, trigo (harina), vinagre.
- Extracción de sanguijuelas: carnero (piel), chinches.
- Fístula: cebada (harina), miel.
- Grietas: aceite de oliva, brea, pez.
- Heridas con gusanos: cebolla, melocotonero (hojas).
- Heridas (cicatrización): aceite de oliva, agalla, almáciga, incienso, sangre de dragón, tierra de Sevilla, vinagre.
- Heridas (abrir): marrubio, miel.
- Hernia: almáciga, almidón, cuajaleche, mastuerzo, nuez.
- Hemorragia de las heridas: agua, aceite de oliva, agalla, almáciga, estoraque, vinagre.
- Hemorragia nasal: alquitrán, brea, cáscara de huevo, gusanos, pluma de ave, resina, zumaque.
- Hemorroides y prúrigo: agua, aceite de oliva, ceniza, lana sucia, peral (raíces).
- Inflamaciones de heridas: aceite de oliva, cebolla blanca, cobre (lámina), cola de caballo, comino, óleo de rosa, vino, vísceras de pollo.
- Inflamación de hombros: alcachofa blanca.
- Inflamación dolorosa: aceite, lana, vinagre.
- Inflamación en nervio: grasa de cerdo, higos.
- Inflamación en párpados: miel, sal, vinagre.
- Inflamación en piernas: azogue, grasa de cerdo.

- Inflamación por sangría: aceite de oliva, esponja de mar, lana, óleo de rosa, vinagre.
- Inflamación de testículos: acelgas, miel.
- Lepra: camomila, cantáridas (abdómenes), helecho, lentejas (harina), liebre (sangre), llantén (hojas), manteca de vaca, miel, rubia, sangre de dragón, serpiente, vinagre.
- Lombrices: ajos calcinados.
- Mal en los ojos: azúcar de Salomón, cardenillo, escoria de bujía, granada.
- Pelo (crecimiento): aceite de oliva, arrayán (hojas), dátiles (huesos), óleo de rosa, nuez, trigo.
- Picaduras de animales: levadura de la masa del trigo, vinagre.
- Sanguijuelas: habas.
- Sarna: aceite de oliva, adelfa, agua, apio, azufre, brea, cerraja, coriandro, espino albar, grasa, laurel (granos), litargirio, pez, ruibarbo.
- Pus (supuración): lirio (raíces), miel.
- Tumor duro: higos lambadar, hinojo, jabón, rábano, tela de araña.
- Úlceras infectadas: laurel, parietaria.
- Varices: alcachofa blanca.
- Vómito y diarrea: almáciga, arrayán, coriandro, menta, vid (zarcillo).

3. Son pues las substancias de origen vegetal las más empleadas tanto en medicina como en veterinaria, seguidas de las de origen animal y mineral[29]. Así:

a) Substancias de origen vegetal:

- Aceites: de almendra amarga y dulce, lino, nuez, oliva, onfacino, rosa.
- Acíbar socotrino, aceituna, adelfa, agalla, alheña, alholva, ajenjo, ajonjolí, ajos, almendras, anacardia, apio, armuelle.
- Berenjena, beleño, bledo.

29. L. GARCÍA BALLESTER, *Los moriscos y la medicina*..., p. 82: "[...] sobre este conglomerado de esquemas médico científicos y creencias, se mantenía vivo un rico mundo de conocimientos terapéuticos centrados, sobre todo, en la materia vegetal. En todos los médicos moriscos es éste el aspecto de su medicina que más destaca. Llama la atención, no sólo la amplitud de 'yerbas' que manejan sino la complejidad y barroquismo de sus recetas, muchos de cuyos excipientes e ingredientes eran adquiridos en las boticas"; p. 131: "La medicina mágica que domina el universo terapéutico de los sanadores moriscos utiliza una materia médica enormemente amplia, que recurre a los tres reinos de la naturaleza: vegetal, animal y mineral, con especial predominio del vegetal. Este se beneficiaba no sólo de su mayor y más amplio conocimiento empírico, apoyado además en una rica tradición islámica propia".

- Casia, casiafistula, calabaza albarrana, camomila, cebada, cebolla, albarrana, blanca y roja, centeno, col, cola de caballo, coliflor, doncella. - Estafisagria, estopa, euforbio.
- Granada, greda blanca.
- Habas rojas, hinojo.
- Incienso.
- Laurel, levadura de trigo, lino, llantén.
- Malvavisco, melón, mirto, morela.
- Olivo, olmo (raíces).
- Pan, parietaria, pimienta, poleo.
- Raíces (hinojo, olmo, torvisco).
- Regaliz, retama.
- Salvado, sesbán.
- Semillas (col, hinojo, lino, melón).
- Tamarisco, torvisco, tragacanto, trementina, trigo.
- Vinagre, vino.

b) Substancias de origen animal:

- Camaleón (excremento), caracol, cerdo (carne salada, corteza), culebra (hiel).
- Excremento humano y de lagarto.
- Gallina, grasas (de carnero, cerdo, manteca de vaca), gusanos.
- Huevos.
- Jibión.
- Lana, leche (de asna, de cabra).
- Piel (de zapato).
- Vísceras de pollo.

c) Substancias de origen mineral:

- Agua, albayalde, almartaga, arsénico, azufre.
- Brea.
- Cal, cardenillo, cobre (limaduras).
- Estopa.
- Hollín.
- Lejía.
- Nitro.
- Oropimenta.
- Pez.

- Sal.
- Salgema.
- Vidrio.

4. En cuanto a Veterinaria, los procedimientos curativos más comunes son: Cauterización, clíster, ingesta, sahumerio, sangría, untura, vaporización, sajadura con bisturí y procedimientos mágicos, como hemos señalado[30].

Las substancias utilizadas son las siguientes:

- Adivas: aceite, azufre.
- Ajuagas: acíbar, albayalde, alheña, almartaca, azufre, berenjena (cáscara), brea, cardenillo, euforbio, grasa de carnero, malva, salvado, vinagre.
- Asma y ahogo: levadura, pan de centeno.
- Caída de las cerdas del copete: calabaza, albarrana, leche de cabra, manteca de vaca, raíces de hinojo y de torvisco.
- Casco (males en): aceite de oliva, brea, grasa, incienso, limaduras de cobre, vidrio.
- Cicatrización de heridas: cortezas de cerdo y de queso.
- Contorsión: cebada, greda blanca.
- Chancro: harina de cebada, miel.

30. A. LABARTA: *Libro de dichos maravillosos*..., trata el tema de la magia de la palabra (o. 35-o. 36) diciendo: "[...] de modo general puede decirse que tratamos con una magia de tipo 'verbal', ya sea oral ya escrita. La oral se manifestará en recitaciones, invocaciones, conjuros, letanías. La escrita dará como resultado un objeto con unos caracteres portadores de una energía mágica, cuyo poder, a su vez, se podrá utilizar de distintas maneras: a) por contacto directo [...] b) metiéndolo en un canuto que se entierra u oculta [...] c) transferir la energía mágica a otro elemento [...] El texto con el que se ha confeccionado la fórmula mágica que luego sufre los distintos procesos puede consistir en alguno de los siguientes elementos o en varios de ellos combinados, dependiendo del fin al que se destina: Corán *fawātiḥ*, repetición de fórmulas y letanías religiosas [...] invocaciones o alusiones a personajes legendarios islámicos [...] fórmulas en otras lenguas, nombres divinos y angélicos de la tradición hebrea, palabras o fórmulas en latín, fórmulas incomprensibles, cuadros mágicos, círculos, estrellas, letras con anteojos, escritura pseudocúfica". Asimismo, esta medicina mágica para el tratamiento de los caballos era utilizada ya por la hipiatría islámica, sobre la cual llamó la atención C. ÁLVAREZ de MORALES, en *Los animales en los textos*..., y también en el trabajo del mismo autor realizado en colaboración con F. GIRÓN, *Mujtaṣar fī-l-tibb (Compendio de Medicina)* de Ibn Habīb, Madrid, 1992, p. 34: "El tercero y último, que va del fol. 39tr. al 45v., está del todo desligado del anterior [...] El tipo de medicina que encierra [...] es la 'mágica' o por seguir las palabras del manuscrito, la magia aplicada a la medicina, alternando el empleo de ensalmos e invocaciones religiosas con el uso de amuletos. Nuevamente lo calificamos de Medicina del Profeta". Y, en otra parte del trabajo, "la segunda de las noticias (f. 43v.) se refiere a cómo en una ocasión concreta, y con protagonistas también concretos, se consiguió volver dócil a un caballo que había enloquecido. Siglos más tarde el granadino Ibn Huḏayl en su obra *al-Fawāid al-musattara fī-ʿilm albayṭara* vuelve a reproducir la anécdota".

- Dájaso: *makma, masma*, miel, raíces de olmo.
- Debilidad: habas rojas, cebada.
- Desolladura: aceite, mirto.
- Despeadura: albayalde, azufre, bledo, estafisagria, grasa de cerdo, habas, miel, óleo de lino.
- Engrosamiento: beleño, cebada.
- Enredamiento: tamarisco.
- Esquinancia: malva, salvado.
- Gabarro: oropimenta.
- Hematuria: excremento de hombre.
- Higo: Arzaquwahusti(?) (semillas).
- Inflamación de boca: aceite de oliva, ajenjo amargo, apio, brea, grasa de cerdo, harina de trigo, manteca de vaca, miel, morela, vino.
- Intestino (salida de): brea, sesbán, torvisco.
- Machacho o carúncula: aceite de oliva, cebolla albarrana, torvisco (hojas).
- Mancha blanca: anacardia, armuelle, cebolla albarrana, excremento de lagarto, estiércol de camaleón, granada, hiel de culebra, hinojo (semillas), jugo de llantén, leche de asna, pimienta, toronjil.
- Males internos (estómago e intestino): alholva.
- Muermo: aceite de oliva, col, gallina, huevos, vinagre.
- Pies de las ovejas (cavidad en): aceite, agalla, ajos, clara de huevo, pimienta, salgema, vino.
- Reticulación: brea, grasa, poleo, vino.
- Sobrehueso o masa: ajo, cebolla albarrana, pimienta, sal.
- Sofocación: albalyalde, alholva, ajonjolí, col, grasa de cerdo, hinojo, huevos, vino, malvavisco, manteca de vaca, melón, miel, vinagre, vino.
- Sarna: aceite de oliva, ajo, alheña, calabaza albarrana, cebolla albarrana.
- Sentadura: agua caliente, euforbio, miel.
- Torzón: agua, vísceras de pollo.
- Vejigas: cebolla blanca o roja, lana, sal.
- Viruela: aceite de oliva, de laurel y de almendra, arsénico, cal, cardenillo, cebolla albarrana, hollín, lejía, limaduras de cobre, miel, tríaca.

Por tanto las substancias más usadas y por el siguiente orden son: aceite de oliva, cebolla albarrana, grasa de distintos animales, cebada, miel y vino.

COMENTARIO FILOLÓGICO

Entre los rasgos más sobresalientes del texto se puede destacar que las alteraciones vocálicas que en él aparecen, referidas a la pronunciación clásica, son numerosas en cuanto a alargamiento, abreviación, cambio, su presión o aparición de vocales. En efecto, se introducen alargamientos o acortamientos sin ajustarse a un criterio uniforme, algún caso de *imāla*, y se escribe *sukūn* al final de muchos términos ya sean nominales o verbales. Asimismo se pone *tašdīd* arbitrariamente, generalmente sobre *mīm* a comienzo de palabra e igualmente sobre *wāw* o *lām*, a la vez que se coloca sobre la vocal. *Alif* suele ir vocalizada y marcada con *hamza* cuando ésta no debería expresarse, y al contrario. No se expresa *hamza* cuando sí sería adecuada su expresión. La *tā marbūta* frecuentemente se escribe (h) en lugar de (t). Son abundantes también las palabras que se parten al final de la línea, o que se escriben también con las vocales entre el cuerpo de las letras y sus correspondientes puntos diacríticos, e igualmente *fatḥa* entre la letra y el *tašdīd*.

a) Es frecuente también hallar faltas de ortografía o intercambios. Así:

Bā por *nūn* (*qa'rīb*) hendidura.
Tā por *Tā* (*aylūla*) gabarro; (*miṯrād*) zapatero.
Tā por *ṭa* (*qanūt*) canuto; (*mastaka*) almáciga.
Tā por *ḍād* (*ŷarāt*) jarado, tumor en el corbejón de la bestia.
Tā por *yā* (*banat*) ciñe.
Ḥā por *ŷīm* (*ḥarāt*) jarado, tumor en el corbejón.
Ḥā por *hamza* (*ḥayḍarānī*) sal gema.
Jā por *gayn* (*dājiṣatayn*) rótulas.
Dāl por *rā* (*dalzṣṣ*) empedradura; (*dahqa*) conducta.
Rā por *dāl* (*rahsa*) despeadura.
Zāy por *ḍāl* (*aza*) (*zarajti*) acederaque.
Sīn por *zāy* (*kasbūr*) coriandro.
Sīn por *ṣād* (*rahsa*) despeadura; (*sabbāt*) zapato; (*sawf*) lana; (*inŷās*) ciruelo; (*dalisa*) empedradura; (*mastaka*) almáciga; (*yasīr*) llegar a ser; (*ḥasas*) calvicie.
Šīn por *ṣād* (*inŷās*) ciruelo.
Ṣād por *sīn* (*dajṣ*) doradura; (*ras'*) pata.
Ḍāḍ por *dāl* (*hardūn*) camaleón; (*ḥayḍarān*) sal gema.
Ḍād por *ẓā* (*tanḍamun*) cicatrizará.
Ḍād por *sād* (*'aḍīda*) gachas.
Ṭā por *tā* (*raṭam*) retama.

'Ayn por *gayn* (*raṣ'*) pata.

Gayn por *jā* (*dags*) dájaso o clavo pasado.

Qāf por *kāf* (*qibrit*) azufre; (*qarabsi*) apio; (*qulā*) riñones; (*raqḍa*) coz; (*naqiyya*) daño; (*qaymūn*) comino.

Qāf por *gayn* (*maql*) torzón.

Kāf por *qāf* (*salk*) acelga; (*kasbūr*) coriandro; (*Bukrāt*) Hipócrates; (*akhal*) seca; (*akḥafat*) descalabrarse.

Lām por *rā* (*'ar'al*) enebro.

Alif ṭawīla por *alif maqṣūra* (*juṣā*) cojones; (*miqlā*) sartén; (*qulā*) freir; (*tarā*) veas; (*ḥummā*) fiebre.

Yā por *hamza* (*kāyin*) existente; (*gāyṭ*) heces.

Yā por *nún* (*hayḍarānī*) sal gema.

Algunos casos de metátesis: *Ḥinaq* por *ḥaqn*, clister; *junāqiya* por *ḥuqna*, clister.

Finalmente, el demostrativo alterna su escritura en forma plena y abreviada, e igualmente la asimilación *aratta* con *aradla* y *araddat*.

En cuanto a la determinación, la marca que presenta el texto es la alternancia (al/ il), no acaeciendo la elisión de la vocal tras otra. El caso se utiliza mal. No se pone la marca (i) para el genitivo ni la marca (a) para el predicado de *kāna* o para el acusativo.

Los sustantivos en dual conciertan con el plural o el plural de irracionales concierta con masculino o el femenino con el dual. Tampoco concierta el calificativo con el nombre.

La (n) de dual a veces no pierde la anexión.

Se confunde (in) condicional con (an) completivo.

El verbo a comienzo de frase y con sujeto explícito se pone en plural y además suele llevar prefijo (t). Por último, alterna la construcción de *iḍāfa* con el uso de la preposición *matā*, *matā'a* o *mī*.

b) En cuanto al léxico, aparecen bastantes palabras romances ya como sinónimos del término árabe (38 vocablos), ya solos (24 vocablos), e incluso algunos mozarabismos (7). A saber:

ABIYŪ (*karbas*) apio (fol. 24v.).

AḌĪBAŠ (*malā'in*) adivas (fol. 11v.).

ANBĀDRADŪRAH (*nuqṭa*) empedradura (fol. 23r.).

ANQAL (*ẓafra*) uña (fol. 15v.).

AŠBĪNŪ ALBĀR (*'awsiŷ*) espino albar (fol. 24v.).

AŠNŠIYŪ AMARGŪ (f*asnatīn*) ajenjo.

BALADRĪ (*al-dafla*) adelfa (fol. 21 r.).

BARBAŠ (*sulāq*) barba (fol. 16v.).
BIYULAH (*jubayz*) viñuela, corazonera (fol. 4r.).
BURŪM (*aṭrūn*) bromo (fol. 15v.).
DĀTILAŠ (*tamar*) dátiles (fol. 20v.).
DUNZĀLYU (*fasnatīn*) ajenjo, doncel.
FĀRUDURAH (*dajaṣ*) feridura, herida (fol. 3v.).
FINULĪ (*nāfi'*) hinojo (fol. 27v.).
FIŠTULAŠ (*ākila*) fístula (fol. 27v.).
GABAR (*taylūla*) gabarro (fol. 28r.).
IBALANTAYYIN (*lisān al-ḥamal*) llantén (fol. 13v.).
INRADĀMIDANTUH (*hindiwān*) enredamiento.
LĀ NA ŠUYAH (*al-ṣawfal-muwaḍḍa'*) lana sucia (fol. 27v.).
LINTIŠQŪ (*ḍarū sindarāḏī*) lentisco (fol. 21v.).
MANŶAŠ (*ākila*) mancha (fol. 27r.).
MAŠAŠ (*intišār*) masa (fol. 14v., 20r.).
MIRLIYĀQARNĀRAH (*jubayz*) corazonera (fol. 14r.).
MIRULYĀQĀRĀ (*'anab al-dib*) hierma mora (yerba canina) (fol. 14r.).
MIRULYĀRQARAHA (*jubayz*) corazonera.
MURTAH (*rīḥān*) murta, arrayán, mirto.
MUWARMŪ (*junāqīya*) muermo.
QĀLAH (*āṣf*) agalla.
QALAMRĀ (*dahsa*) calambre (fol. 2v.).
QULIBRĀ (*ḥayya*) culebra (fol. 21v.).
QULŪNTIDAH (*janzal*) coloquíntida (fol. 24r.).
QURTARSADŪRAH / QUNTURSIMĀNTUH (*'iqqāl*) contorcimiento (fol. 3r., 18v.).
QUŶŪNUŠ (*juṣā*) cojones (fol. 22v).
RABŪNTINUM (*rand*) rapónchigo (fol. 21v.).
ŠAL BĀḌRUS (*malḥ ḥaydar ānī*) sal pedrés (fol. l5v.).
ŠANQUIRA ḌĪ IDRAQŪN (*ṣayyān*) sangre de drago (fol. 26v.).
ŠARNA (*ŷarība*) sarna.
ŠUBRIWĀŠŪ (*intišār*) sobrehueso (fol. 14v., 20r.).
TURSŪN (*magl*) torzón (fol. 15v.).
URBĀMINTUH (*zarnīj*) oropimente (fol. 28r.).

Términos sólo romances:
ABLAN, llantén.
ALILARYU, lirio.
ĀMĪ 1, almidón (fol. 12v.).
ANQAL, anca.
ARMŪ, muermo (fol. 17r.).
BAŠŠĪQAŠ, vejigas (fol. 11r., 16r., 27v., 28r.).
DUNZĀLĪ, ajenjo, doncel.
FĀLAŶAH, helecho (fol. 14r.).
FIQŪŠ, higo (fol. 17v.).
FULIYAN, hollín.
IFRIŠQA, fresca (fol. 2r.).
IŠBIRBĀN, esparabán (fol. 28r.).
IŠBIYAḌA, despeada (fol. 28v.).
IŠQURŶA DĀBUŶIUA, escoria de bujía.
IŠQTUQDĀRĀN (?).
LUBADŪ, lobado (fol. 15v., 16r.).
MAŠAŠ machacho (fol. 11v., 12r., 29v.).
QAŠŠIFIŠTULAH, cañafístula (fol. 4r.).
QŪMA, goma.
ŠARBAWĀŠŪ, sobrehueso (fol. 18r.).
ŠĀNTADŪRAH, matadura (fol. 18r.).
TAYLAH (?), grano negro del trigo.
TIRMINTĪNA, trementina.
TĪRRAH SIBĪ LAH, tierra de Sevilla (fol. 30v.).
YLĀQWĀLIDĀH, igualada.
Mozarabismos:
ASTUBBAH, estopa (fol. 11r.).
IMLĪQ, ombligo (fol. 9v.).
QANŪT, canuto (fol. 9v., 29v.).
RAŠĪ NAH, resina.
ṢABBĀṬ, zapato.
ŠARRĀLYA, cerraja (fol. 24v.).
ŠIŠBĪH, jibión, jibia (fol. 11r.).

c) La transliteración por tanto en caracteres latinos es como sigue:

B.... *bā*; C.... *qāf*, *sīn*; Ch....*šīn*, *ŷīm*; D.... *dāl, ḏāl*; F.... *fā*; G.... *gayn, qāf, ŷīm*; H....*fā, wāu*; J.... *ŷīm, šīn, yā*; L.... *lām*; M.... *mīm, nūn*; N.... *nūn*; Ñ.... *šīn, yā*; P...*bā*; Q.... *qāf*; R.... *rā*, S.... *šīn*; T...*tā, ṭā*, V...*bā*; Y...*yā*; Z.... *sīn, zāy*.

Los grupos consonánticos en comienzo de palabra tienden a disolverse:

BR= buru, bar. Dr = idra. FR = ifri. PL = abla. FL = fala.

Vocalismo:

A= a, ā, i. E= ā, i, ī, u. I = *ā, i, ī, u*. O = u, ū, ā, i. U = u, ū, a.

Diptongos:

HUE = wa. MUE = muwa. IA = iya, ŷah. EA = yā. IO = yu

El femenino se expresa (ah). El masculino (uh).

LA EDICIÓN Y LA TRADUCCIÓN

Hemos respetado el orden establecido en el manuscrito. Numeramos con cifras árabes cada receta siguiendo su orden tal como viene en el texto, numeración que indicamos a la derecha de cada epígrafe entre corchetes. Mantenemos todas las alteraciones que presenta el texto en cuanto a alargamiento, acortamiento, faltas de ortografía, intercambios, etc. Mantenemos también toda vocalización tal como aparece en el texto, con la excepción de que no escribimos las vocales entre el cuerpo de las letras y sus puntos diacríticos correspondientes. Hemos tratado de hacer una traducción lo más ajustada posible a la literalidad del texto. Cada nuevo epígrafe de la traducción, al igual que el texto árabe, está con cifras árabes y cuando la citemos pondremos siempre entre corchetes. Nos remitimos siempre a la foliación correspondiente, ya se trate del texto árabe, ya de su versión española. El aparato crítico es el usualmente utilizado.

-١-

[fol. 1v.] كتاب فيه شرح معاني البيطرة وأمور مما يشاكل المعنى وفيه منافع كثيرة ان شاء الله الموفق للصواب.

1- صفة دواء لجميع أمراض العين

تأخذ على بركة الله تعالى أُشْقُرْجَهْ دَابُجِيَهْ جزءاً فتجعَلَه في شيءٍ من الماء يرطب حتى يسير (١) ذالك الماء أصفر. ثم تجعل عليه من ماء الرمان الحلو المعصور قدر ربع الماء. ثم تجعل عليه من الزنجار ومن السكر السليماني لكل رطل من ذالك الماء وقيه وقيه مدقوق ومنخول. ثم تمرسه وتعمل منه دهن وادهن به عند الحاجه هذا نافع بإذْنِ اللّه.

[fol. 2r.] بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمانِ الرَّحيم

2- بَابُ إِذَا أَرَتَّ (٢) أَنْ تَعْلَمْ كَمْ لَهَا آلدَّابَّةُ مِنْ زَمَنْ أَعَامْ.

أَعَزَكَ آللّهُ أَنُ كُلَّ دَابَّةٍ تِبَدَّلْ زَوْجِ أَضَارِسْ مِنْ فَوْقِ وَزَوْجِ مِنَ أَسفَلْ إِلى ثلاثِينَ شَهْرًا وَهَذَاكَ آلْوَقْتِ هِيَ آلدَّابَّةِ أَكْمُلتْ (٣) مِن ثَلثَ سِنِينَ وَنِصْفِ تِبَدَّلْ زَوْجِ أَضَارِسْ كَذَالِكَ. فَهَذَكَ آلْوَقْتِ هِيَ مِنَ أَرْبَعْ أَضَارِسْ .فإِذَا تُتِمَّ آلدَّابَّةَ أَرْبَعْ سِنِينَ وَنِصْفِ هِيَ إِفْرِشْقَهْ يَاأَقْوَالِدَهْ أَدْهُنَهَا بِهَذَا آلدُّهْنِ وَذَالِكَ: تَأْخُذْ شَحْمَ آلْكَبْشِ وَمِنَ آلْقِيرِ وَمِنَ آلْقُومَ وَمِنَ آلتِرِمِنْتِينَ وَأَعْمَلْ مِنْهُ دُهْنُ وادْهُنْ آلدَّابَّةَ فِي كُلِ يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ فإِنَّهَا تَصِحُ بإِذْنِ اللّهِ.

وان أَرَدتَ أَنْ تَعْمَلْ دُهْنَ أَخَر تَأْخُذْ خَمْسَةَ أَوَّاق (٤)

---

١) يصير Léase

٢) أردت Léase

٣) Voz escrita al margen derecho.

٤) Texto corrupto, se omite una línea.

-٢-

[fol. 2v.]3- بَابُ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

«إِن أَرَدتَّ كَوَّيْتَهَا بِالزَّيْتِ فِي الْفَخْذِ وَفِي السَّاقِ وَفِي عُقْدَةِ الرِّجْلِ تَبْرَأْ بِإِذْنِ اللَّهِ».

4- بَابُ آلدَّهْصَةِ (٥) بِالْعَجَمِيَّةِ «قَلَمْرَا»

قَالَ أَبُوقْرَاطْ « إِذَا أَتَتْكَ آلدَّابَّةَ آلْمَرْهُوسَةَ بِصَاحِبِهَا تَسْئَلْ عَنْ إِسْمِهِ وَإِسْمِ أُمِّهِ مَنْ كَانَتْ لَهُ فَإِذَا فَعَلَ فَقُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ رَهْسَةً (٦) وَقَعَتْ مِنَ السَّمَاءِ فَلَقِيهَا حَافِرُ دَابَّةِ فُلَانْ إِبْنِ فُلَانَهْ أَنَا أَرْقِي وَاللَّهُ تَعَلَى يَشْفِي. ثُمَّ تَاخُذْ شَعْرَةً مِنَ آلدَّابَّةِ وَتَرْقِي بِهذَا آلْكَلَامِ مَرَّةً وَتَعْقَدْ عُقْدَتَيْنِ فِي الشَّعْرَةِ وَتَقُولُ عَلَى أَثَرِ كُلِ عُقْدَةٍ مَرَّةً بِهذَا آلْكَلَامِ. ثُمَّ تَرْبَطْ آلشَّعْرَةَ آلْمُرْقِيَّةَ آلْمَعْقُودَةَ فِي رَصْعِ الدَّابَّةِ وَتَقُولُ هذَا آلْكَلَامَ ـــــــ(٧)

[fol. 3r.]الكسبُور(؟) آلْبِيرْ فَتَدُقُّهَا نِعْمًا. ثُمَّ تَدْهُنْ آلتِّيلُولَهْ بِآلْعَسَلْ ثُمَّ تَحْمَلْ آلْكَسْبُورَ (٨) بِأَثَرِ ذَالِكَ فَتَكُونُ مُعَصَّبَةً عَلَيْهَا يَوْمًا وَلَيْلَةً تَفْعَلْ ذَالِكَ مِرَارْ تَبْرَا بِإِذْنِ اللَّهِ».

وَلَهَا أَيْضًا تَاخُذْ آلْمَاءَ مُغَلِي حَتَّى يَفُورُ فِي الْمِقْلَا. ثُمَّ تَاخُذْ زَيْتًا وَتَدْهُنْ بِهِ التِّيلُولَهْ ثُمَّ تِعَصَبْ عَلَيْهَا تَقْلَعْ مِنْ عَاجِلْ.

5- بَابُ آلْعِقَالْ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «قُنْتُورْسِمَانْتَهْ إِذَا أَصَابَ آلدَّابَّةَ أَقْوِيهِ عَلَى قَيْسِ أَرْبَعْ أَرْبَعْ أَصَابِعْ مِنْ عُقْدِ الْعُرْقُوبِ إِلَى أَصْلِ قَصَبَةَ آلْفَخْذِ يَكُونُ وَبِحَدِيدَةٍ وَحَدِيدَةٍ فَتَشُدُّ تِلْكَ آلْقَصَبَةَ وَتَبْرَى بِإِذْنِ اللَّهِ.»

---

٥) الرهصة Léase

٦) رهصة Léase

٧) Texto corrupto.

٨) قزبور Léase

-٣-

6[fol. 3v.]- بابٌ قَالَ بُقْرَاطْ

« تَأْخُذْ ٱلرُّخْصِ مِنَ ٱلطَّرْفَا وَتَطْبُخَهُ طَبْخًا جِدًّا حَتَّى يَنْحَلْ وَيَلِينْ . ثُمَّ تَخْرِجَهُ لِيَسِيرْ إِلَى ٱلْجَوْفِ الدَّابَّةِ فَإِنْ تَقْطَعْ مَرَّةً وَإِلاَّ فَعِدْهُ ثَانِيَةً فَإِنَّهُ يَنْقَطِعْ بِإِذْنِ اللَّهِ »

7- بَابٌ لِلشَّبْكَةِ وَالدُّخْصِ (٩) وَهُوَ « فَارُدُورَهْ ».

قَالَ بُقْرَاطْ « الدُّخْصِ (١٠) مِنْ تَعَفُّنِ الدَّمِّ وَفَضِيلَةِ الرِّبْوا فَإِنَّهُ مُحْدِثًا فَعَالِجَهْ بِالتَّعْرِيبِ الْبَارِدْ وَبِالنَّارْ، آخْرَى. فَإِنْ قُوِيَا فَلَا تَعَالِجُهُ بِعَمَلٍ فَإِنَّهُ غَيْرَ ٱلْعِلَاجْ وَلاَ تَطْمَعْ فِي عِلَاجِهِ إِلاَّ إِنِ ٱلأَدْهَانِ تَعَالِجُهُ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ ».

8- بَابٌ قَالَ بقْرَاطْ .

« أَمَا ٱلشَّبْكَةُ فَأَكْوِيهَا بِالْقِيرِ وَالشَّحْمِ فِي رَأْسِ شَقِّهَا وَتَغْرِيهَا يتوَلى عَلَيْهَا أَيَّامًا تَبْرَا بِإِذْنِ اللَّهِ ».

9 [fol. 4r.]- بَابٌ قَالَ بُقْرَاطْ

« وَقَدْ تَكُونُ الشَّبْكَةُ شَبِهَةً مِنَ ٱلنَّمْلَةِ فِي خِلْقَتِهَا وَيَسَمُّونَهَا أَيْضًا ٱلنَّمْلَةَ ـــــ (١١) شِرَاتِهَا وَهِيَ ثَارَةَ ٱلضَّرَارِي بِالْحَافِرِ فَعَالِجَهَا فَإِذَا يَبْرَا بِإِذْنِ اللَّهِ ».

10- بَابٌ لِخُنَاقِ الدَّوَابِ

تَاخُذْ مِنَ ٱلْخُبَيْزِ وَهِيَ مِرْلِيَارْقَارَهْ وَمِرْلِيَاقْرَنَارَهْ وَبِيلَهْ وَمِنَ ٱلنُّخَالَهْ وَأَطْبُخْ ذَالِكَ ٱلْمَاءَ ٱلَّذِي طُبِخَ فِيهِ وَأَجْعَلْ وَقْيَتَيْنِ مِنْ قَشْ فِشْتُلَهْ وَنِصْفِ وَطَلْ مِنْ سَمَنْ طَرِي وَأَحْقُنْ بِهِ الدَّابَّةَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ فَإِنَّهُ يَنْفَعَهَا مِنْ كُلِّ دَاءٍ مِثْلَ ٱلْخُنَاقِيَّةِ وَالرِّبْو أَوْ مِنْ كُلِّ عُفُونَةٍ فِي جَوْفِهَا إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ.

11- بَابٌ إِذَا تَبُولَ ٱلدَّمْ ٱلدَّابَّةْ

تَاخُذْ ٱلطَّرْحَ ٱلْيَابِسْ مَتَا إِبْنُ أَدَمَ وَتَدْرُسَهُ وَتَغْرِيَلَهُ وَتَسْقِيهِ بِمَاءٍ دَفِي تَبْرَا ان شاء اللَّه.

12- بَابٌ لِلتَّوَالِيلْ

تَاخُذْ دَقِيقَ الشَّعِيرْ وَتَعْجَنَهُ بِخَلٍ وَتَطْلِي بِهِ التَّوَالِيلْ تَبْرَا بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ ٱلْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ

---

٩) الدخص Léase

١٠) Ídem.

١١) Texto corrupto.

-4-

[fol. 4v.]13- بابٌ للدُودْ إذَا أردْتْ أنْ تخْرِجَ آلدُودْ منَ أيِّ جَرْحَةٍ كَانَتْ

تَكْتُبْ لَقْسِيُ لُورْجُقْ وَتعلقْهَا في عُنُقِهَا فإنَّهُ يَخْرِجُ آلدُودْ بإذْنِ اللّهِ صَحِيحْ مُجَرَّبْ.

14- بَابٌ لإخْتِيَارِ أيَّامِ الشَّهْرِ عَلَى مَا جَاءَ عَنْ جَعْفَرَ آلصَّادِقِ مِمَّا رَوَا عَنِ الشُّيُوخِ المُتَقَدِّمِينَ رَضِيَ آللّهُ عَنْهُمْ أجْمَعِينَ.

قَالَ « آلْيَوْمُ الأوَّلُ منَ آلشَّهْرِ مُخْتَارٌ فيهِ خَلَقَ آللّهُ سُبْحَانَهُ أبُونَا آدَمْ عَلَيْهِ السَّلَامْ، يَصْلُحْ للدُخُولِ عَلَى آلسَّلَاطِينْ ولقضَاءِ الْحَوَائِجْ وَالسَّفَرْ وَالْبَيْعْ وَالشرَا وَمَنْ مُرِّضَ فيهِ فإنَّهُ يَبْرَا سَرِيعًا بإذْنِ اللّهِ . ولاَ يَصْلُحْ فيهِ إخْرَاجُ آلدَّمْ لأنَّهُ مَنْ آخْرَجَ فيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ البَرَقَانْ .

وَالْيَوْمُ الثَّانِي جَيِّد. فيهِ خَلَقَ آللّهُ تَعَالَى حَوَّا وَفيهِ تَزَوَّجَهَا فَادْخُلُوا فيهِ بُيُوتَكُمْ أزْوَاجِكُمْ

[fol. 5r.] فَهُوَ يَوْمٌ صَالِحٌ لِلْفِرَاشِ وَالسَّفَرِ وَالْبَيْعِ وَالشرَا وَطَلَبِ الْحَوَائِجِ. وَمَنْ مُرِّضَ فيهِ يَكُونَ خَفِيفًا فِي أوَّلِهِ وَمَنْ مُرِّضَ فِي أخِرِهِ يَكُنْ ثَقِيلًا وَمَنْ آخْرَجَ فيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ الْحُمَّا وَيَطُولُ مَرَضُهُ.

وَالْيَوْمُ آلثَّالِثْ مَذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فيهِ. آجْتَنِبْ فيهِ الدُخُولَ عَلَى آلسَّلَاطِينْ وَلاَ تَطْلُبْ فيهِ حَاجَةً وَلاَ فِي شَيْءٍ مِنْ عَمَلِ السُّلْطَانِ. وَمَنْ سَافَرَ فيهِ رُبَّمَا ذَهَبَ مَالُهُ وَمَنْ آخْرَجَ فيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ البَرَصْ.

وَالْيَوْمُ الرَّابِعْ صَالِحٌ لِلتَّزْوِيجِ وَلِطَلَبِ الْحَوَائِجِ وَالصَّيْدِ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ. وَمَنْ وُلِدَ فيهِ كَانَ مَحْبُوبًا الى آلنَّاسِ وَمَنْ سَافَرَ فيهِ نَالَهُ عَدُوٌّ وَمَنْ مُرِّضَ فيهِ يَبْرَا سَرِيعًا . وَمَنْ آخْرَجَ فيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ مَوْتُ آلْفَجَا إنْ كَانَ يَوْمُ الإرْبِعَا ءْ.

وَالْيَوْمُ آلْخَامِسُ يَوْمٌ مَذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فيهِ ثَقِيلٌ كَثِيرُ آلآفَاتِ. وَمَنْ آخْرَجَ فيهِ الدَّمْ أصْفَرَ وَجْهُهُ.

وَالْيَوْمُ آلسَّادِسُ يَوْمٌ مُبَارَكٌ صَالِحٌ للدُخُولِ عَلَى آلسَّلَاطِينِ وَلِلتَّزْوِيجِ وَالصَّيْدِ فِي

-٥-

[fol. 5v.] البَرِ وَلْبَحْرِ وَمَنْ سَافَرَ فِيهِ رَجَعَ إِلى أَهْلِهِ سَالِمًا وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ هَيْجَانَ الدَّمِ.

وَالْيَوْمُ السَّابِعُ يَوْمٌ صَالِحٌ لِلْبَيْعِ وَالشِرَا وَلِلدُخُولِ عَلَى السَّلَاطِينِ وَإِلى التَّزْوِيجِ وَلِكُلِ شَيْءٍ. وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ الرَّدَى.

وَالْيَوْمُ الثَّامِنُ يَوْمٌ صَالِحٌ لِكُلِ شَيْءٍ إِلاَّ لِلسَّفَرِ فِيهِ فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ. وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ نَقَضَتْ يَدَيْهِ وَقُوَّتُهُ وَضَعُفَ حَالُهُ.

وَالْيَوْمُ التَّاسِعُ صَالِحٌ وَمَنْ سَافَرَ فِيهِ نَالَ خَيْرًا وَمَنْ مَرِضَ فِيهِ بَرَا سَرِيعًا وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ الْمَوْتُ فُجَاءَ.

وَالْيَوْمُ الْعَاشِرُ صَالِحٌ. فِيهِ وُلِدَ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُونُ مَرْزُوقًا طَوِيلَ الْعُمْرِ وَمَنْ طَلَبَ فِيهِ ضَالَّةً وَجَدَهَا وَمَنْ مَرِضَ فِيهِ بَرَا سَرِيعًا. وَهُوَ صَالِحٌ لِلْبَيْعِ وَالشِرَا وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ لَمْ يَخْرُجْ عَلَيْهِ حَكَّةٌ وَلا جَرَبٌ.

[fol. 6r.] وَالْيَوْمُ الْحَادِي عَشَرَ صَالِحٌ.فِيهِ وُلِدَ شِيثٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ. يَصْلُحُ لِلدُخُولِ عَلَى السُّلْطَانِ وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُونُ مَيْمُونًا مُبَارَكًا طَوِيلَ الْعُمْرِ وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ قِلَّةُ الْجِمَاعِ.

وَالْيَوْمُ الثَّانِي عَشَرَ يَوْمٌ مُبَارَكٌ.صَالِحٌ لِكُلِ شَيْءٍ مِثْلَ أَمْسِهِ وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ تَغَيَّرَ دَهْقَتُهُ(١٢).

وَالْيَوْمُ الثَّالِثُ عَشَرَ يَوْمٌ مَذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فِيهِ وَلاَ يَنْصَرِفُ فِيهِ لِحَاجَةٍ وَلاَمِنْ أُمُورِ السُّلْطَانِ. وَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ ثِقْلُ الدِمَاغِ.

وَالْيَوْمُ الرَّابِعُ عَشَرَ يَوْمٌ صَالِحٌ لِكُلِ عَمَلٍ. وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُنْ حَسَنَ الْخُلُقِ مَسْعُودًا بِطَلَبِ الْعِلْمِ وَيَكْثُرْ مَالُهُ فِي أَخِرِ عُمْرِهِ. وَمَنْ مَرِضَ فِيهِ رُبَمَا يَطُولُ مَرَضُهُ وَيَخَافُ عَلَيْهِ وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ يَسْمَنْ مِنْ غَيْرِ قُوَّةٍ وَيَصْلُحْ.

وَالْيَوْمُ الْخَامِسُ عَشَرَ يَوْمٌ صَالِحٌ لِكُلِ عَمَلٍ. وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ رُبَمَا هَلَكَ وَمَنْ أَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ

(١٢) Léase رهقته

-٦-

[fol. 6v.] خيفَ عَلَيْهِ ريحُ ٱلنَّفْسِ وَٱلضُعْفِ .

وَٱلْيَوْمُ ٱلسَّادِسْ عَشَرْ يَوْمٌ مَذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فِيهِ وَلاَ تَطْلُبْ فِيهِ حَاجَةً. وَمَن مَرِضَ فِيهِ هَلَكَ وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُونُ مَحْبُوبًا وَهُوَ صَالِحٌ لإِخْرَاجِ الدَّمْ وَمَنْ اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ يئِسَ مِنَ ٱلْبُثُورِ وَٱلْحَكَّةِ وَمَن ـــــ تُهُ (١٣) وَٱلْيَوْمُ ٱلسَّابِعْ عَشَرْ يَوْمٌ صَالِحٌ لِجَمِيعِ الْحَوَائِجِ وَلِلدُخُولِ عَلَى السُّلَاطِنِ.

وَمَنْ اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ أَعْتَادَ بَعْدُ عَنْ خُرُوجِهِ طُولَ ٱلسَّنَةِ. 5

وَٱلْيَوْمُ الثَّامِنْ عَشَرْ يَوْمٌ صَالِحٌ لِكُلِ عَمَلٍ وَلِلسَّفَرِ وَلِطَلَبِ الْحَوَائِجِ وَمَنْ خَاصَمَ فِيهِ رُبِمَا غُلِبَ وَمَنْ اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ خِيفَ عَلَيْهِ حُجُومَ ٱلسَّوْدَا وَٱلْحَكَّةِ وَٱلْجَرَبِ.

وَٱلْيَوْمُ ٱلتَّاسِعْ عَشَرْ يَوْمٌ صَالِحٌ لِكُلِ عَمَلٍ. فِيهِ وُلِدَ إِسْحَاقُ عَلَيْهِ السَّلَامْ وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُنْ مَيْمُونًا وَمَنَ اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ لَمْ يُصِبْهُ رِيحُ ٱلْقُولَنْجِ.

[fol. 7r.] وَٱلْيَوْمُ ٱلعِشْرُونَ يَوْمٌ صَالِحٌ لِلنِكَاحِ وُلِدَ خُولِ عَلَى ٱلسُّلْطَانِ وَمَن اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ لَمْ يَصِبْهُ 10 جُنُونٌ وَلاَ جُذَامْ.

وَٱلْيَوْمُ ٱلحَادِي وَعِشْرُونَ يَوْمٌ مَذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فِيهِ وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُونُ مَيْمُونًا وَمَنْ سَافَرَ فِيهِ نَدِمَ وَمَنَ اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ قُوِيَ قَلْبُهُ وَوَسَّعَ عَلَيْهِ فِي رِزْقِهِ.

وَٱلْيَوْمُ ٱلثَّانِي وَعِشْرُونَ يَوْمٌ صَالِحٌ لِلبَيْعِ وَمِنَ الشِرَا وَمَنْ وُلِدَ فِيهِ يَكُنْ مُبَارَكًا وَمَنْ مَرِضَ فِيهِ يَبْرَا سَرِيعًا وَمَنْ سَافَرَ فِيهِ رَجَعَ سَالِمًا وَمَنْ عَمَلَ السُّلْطَانَ لَقِيَ خَيْرًا وَيُرْجَا أَنْ تُقْبَلْ 15 حَاجَتُهُ وَمَنَ اَخرَجَ فِيهِ الدَّمْ أَخْرَجَ ٱللَّهُ عَنْهُ ٱلْهُمُومُ وَٱلاَنكَادِ وَالآخْزَانِ وَٱلْفَقْرِ.

وَٱلْيَوْمُ الثَّالِثْ وَعِشْرُونَ يَوْمٌ سَعِيدٌ مُبَارَكٌ مِثْلَ ٱلأَوَّلِ وَمَنَ اَخْرَجَ فِيهِ الدَّمْ

---

(١٣) Voz ilegible.

-٧-

[fol. 7v.] زَادَ ٱللّٰهُ فِي قُوَّتِه وَشَجَاعَتَهُ.

وَٱلْيَوْمُ ٱلرَّابِعُ وَعِشْرُونَ يَوْمٌ مَّذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فيه. وَفيه وُلِدَ فِرْعَوْنُ لَعَنَهُ ٱللّٰهُ وَمَنْ وُلِدَ فيه كَانَ مَذْمُومًا فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ وَمَنْ سَافَرَ فيه هَلَكَ وَمَنَ أَخْرَجَ فيه الدَّمَ طَابَتْ نَهْكَتُهُ وَقُرِبَتْ حَاجَتُهُ.

وَٱلْيَوْمُ ٱلْخَامِسُ وَعِشْرُونَ يَوْمٌ مَّذْمُومٌ لاَ خَيْرَ فيه وَفَرَّجَ ٱللّٰهُ عَنَ أَهْلِ مِصْرَ سَبْعَ كُرُبَاتٍ مِنَ ٱلْبَلَا ء وَمَن مَّرَضَ فيه لَمْ يَفِقْ وَمَنْ حَجَمَ فيه لَمْ يَعِشْ.

وَٱلْيَوْمُ ٱلسَّادِسُ وَعِشْرُونَ يَوْمٌ صَالِحٌ (١٤)

[fol. 8v.] حِينَ يَاتِيكَ صَاحِبَ ٱلدَّابَّة تَبْرَى بِإِذْنِ ٱللّٰه تَعَالَى.

وَلَهَا أَيْضًا تَرْقِي الدَّابَّة رَقْوَة (١٥) وَتَقُولُ «حَارَةٌ دَخَلَتْ فِي بَيْتِ لَحْمٍ وَأَرَادَتِ الرَّهْسَةَ (١٦) أَنْ تَضْرِبَهَا». ثُمَّ تَأْخُذُ مِنْ ذَنَبِهَا سَبْعَ شَعَرَاتٍ وَتَجْمَعَهَا كُلَّهَا وَتَعْقِدُ فيها سَبْعَ عُقَدٍ. ثُمَّ تَرْبِطُهَا تَصِبْ إِن شَاءَ ٱللّٰهُ.

15- بَابٌ لِجَمِيعِ عِلَلِ الدَّوَابِّ وَلِيُبْسِهَا وَتَنْقِيتِهَا مِنَ ٱلرِّيحِ وَالْخَنَاقِيَّةِ.

تَاخُذُ مِنَ ٱلسُّلْتِ رُبْعَ مُدٍ وَتَطْحَنُهُ أَرَقَّ مَا يَكُونُ الدَّقِيقُ وَتَعْجَنُهُ بِالْخَمِيرِه. ثُمَّ تَتْرُكُهُ يَخْتَمِرُ وَتَجْعَلُ مِنْهُ خُبْزَةً فَاتِرَةً عَلَى جَمْرٍ. ثُمَّ تُخْرِجُهَا قَبْلَ أَنْ يَاخُذَهَا ٱلنَّارُ ثُمَّ تَفْتَتُهَا فِي أُنِيَةٍ.

---

(١٤) Texto corrupto. Las dos últimas líneas de esta página y toda la primera página del fol. siguiente se hallan por completo borradas.

(١٥) Voz escrita en el margen.

(١٦) الرهصة Léase

-٨-

[fol. 9r.] وَتَحُكُّ فِتَاتَهَا فِي الْمَاءِ ثُمَّ تعطش الدَّابَّةَ وَتَسْقِيهَا بِذَالِكَ الْمَاءَ فَإِنَّهُ يُنَقِّيهَا مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَكُلِّ وَبَاءٍ قَدْ عَفَانْ وَتَعَقَّدْ فِي الْجَوْفِ وَمِنْ كُلِّ أَلَمٍ نَافِعٌ بِإِذْنِ اللَّهِ.

16- بَابُ عِلَاجِ نَتْفِ الشَّعْرِ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «عِلَاجُ نَتْفِ الشَّعْرِ مَتَاعَ الدَّوَابِ وَهُوَ الْنُوتِينْ تَاخُذَ الْقَرَاعَةَ (١٧) الْبِرَّانِيَهْ وَمِنَ أَصْلِ الرُّزْبَانِجْ وَمِنْ أُصُولِ الْمِشْنَانْ ـــــ (١٨) أَيَّامٍ وَالْيَوْمِ الرَّابِعِ تَجْعَلْ فِي مَنْخَرِيهَا مِنْ لَبَنِ الْمَعَزْ مِقْدَارُ وَقِيَّتَيْنِ سُخُونٌ حِينَ يُحْلَبْ. ثُمَّ تَجْعَلَهُ فِي أُذُنَيْهَا مِنَ السَّمَنْ مَطْبُوخٌ يَبْرَى بِإِذْنِ اللَّهِ».

[fol. 9v.] 17- بَابُ الْخَنَاقِيَّةِ فِي جَوْفِ الدَّابَّةِ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «تَثْقُوبُ بَطْنَهَا تَحْتَ الْاِمْلِيقْ بِاثْنَيْنِ أَصَابِعْ بِقَنُوتْ (١٩) مِنْ نُحَاسٍ وَالدَّابَّةُ مُوَاقِعًا فَتَخْرُجْ مَا أَصْفَرْ. فَإِذَا أُرْوَاغْ تَخْرُجْ الْقَنُوتْ (٢٠) وَتَلْطَمَ الْمَوْضَعْ جِدًّا بِيَدَيْكَ وَتَاخُذْ رَطْلٍ مِنْ حُلْبَهْ وَمِنَ الْجُلْجُلَانْ أُرْبَعَةَ أَوَاقِي وَمِنْ حَبَّ الرُّزْبَانِجْ أُرْبَعَةَ أَوَاقْ وَمِنْ زَرْبَعَةَ الْكُرُنْبِ أُرْبَعَةَ أَوَاقٍ وَمِنْ عُرُوقْ سُوسْ خَمْسَةَ أَوَاقٍ وَمِنْ شَحْمِ الْمَرْجِ وَمِنْ بَذْرِ الْبَطِيخْ خَمْسَةَ أَوَاقٍ وَمِنْ بَزْرَ الْكِتَّانْ خَمْسَةَ أَوَاقٍ وَتَسْحَقُهَا جِدًّا وَتَغْمُهَا بِالْمَاءِ وَتَطْبُخَهَا جِدًّا. فَإِذَا [fol. 10r.] طَبَخْتْ تَجْعَلْ فِيهَا رِطْلَيْنِ مِنْ عَسَلْ وَرَطْلْ مِنْ سَمَنْ وَتَسْقِيهَا لِلدَّابَّةِ.

---

١٧) القرع Léase

١٨) Texto ilegible a lo largo de las dos líneas siguientes.

١٩) قنوط Léase

٢٠) Ídem.

-٩-

عَشْرَةَ أيّامٍ تَبْرَا بِإِذْنِ اللّه.

قَالَ أَبُقْرَاطْ «ثُمّ تَأخُذْ مِنَ ٱلبَيْضِ وَتَجْعَلْهَا فِي الْخَلِ صِحَاحٌ فَإِذا رَطُبَتْ جِدًّا تَلْقِهَا فِي حَلْقِ الدّابّةِ تَبْرَى بِإِذْنِ اللّه.

18- بَابُ ٱلتّيْلُولَهْ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «التّيْلُولةَ فِي الأُذُنَيْنِ : تَاخُذْ مِن وَرَقِ الدِّفْلْ وَتَخْلَطْهُ مَعَ ٱلعَنْزَرُوتْ وَتَطْلِي بِهِ مَسْحُوقًا عَلَى ٱلتّوَالِيلْ بَعْدَ مَا تَقْطَعَهَا بِالْحَدِيدِ مُحمِي يَبْرَأْ بِإِذْنِ اللّه».

19- بَاب قال أبوقْراط

«وَإِنْ خَرَجَتْ فِي مَوْضِعٍ اخَرَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فَصْلُهَا وَتَطْبُخَهَا فِي الْخَلِ وَتَدْهُنَهَا بِهِ بَعْدَ قَطْعَتِهَا بِالْحَدِيدِ الْمُحْمِي».

20- بَابُ عِلاجَ ٱلمِصْرَانْ [fol. 10v.]

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «إِذَا خَرَجَ لِلدّابّةِ ٱلمِصْرَانْ تَأخُذْ مِنَ ٱلسّيْسَبَانْ وَمَرَاقَ ٱلمِشْسَانْ وَالْقِيرْ مِنْ كُلٍ وَاحِدٍ زِنَةُ خَمْسَةِ دَرَاهِمْ وَتَقْطَعْ ٱلصّرْمَةَ مِقْدَارُ ٱلظّفْرَةِ وَتَطْلِي بِهذَا ٱلدوَا وَهُوَ مَطْبُوخٌ وَتَدْخِلْهَا بِيَدَيْكَ لِدَاخِلْ وَتعَلّقَهَا أَلاّ تَرْقُدْ لأَنّ فِي قِيَامِهَا وَرُقَادِهَا ضَرَارًا عَظِيمًا».

21- بَابُ عِلاجَ ٱلدّابّةِ الضّعِيفَةِ

تَاخُذْ ٱلفُولَ ٱلأَحْمَرْ وَتَجْعَلْهُ فِي الْمَاءِ حَتّى يَرْطُوبْ فَإِذا رَطُوبَ تَخْلَطْ مَعَ ٱلماءِ الشّعِيرِ وَتَسْقِي بِهِ الدّابّةِ مَعَ ٱلْمَاءِ الّذِي تَشْرُبْ تَسْمَنْ بِإِذْنِ اللّه.

22- بَابُ ٱلظفْرَةِ إِذَا كَانَتْ فِي عَيْنِ الدَّابَّةِ

[fol. 11r.] الدَّابَّةِ تَفْتَحُ عَلَيْهَا وَتَلْقِي فِيهَا سَنَّارَةً وَتَجْبِذَهَا إِلَى أُخِرَ ٱلْعَيْنِ بِلُطفٍ وَرِفْقٍ. ثُمَّ .
تَقْطَعُهَا فِي أُخِرِ ٱلْعَيْنِ وَتَسْحَقُ ٱلْمِلْحَ الْحَيْضَرَانِي (٢٠) وَتَلْقِي فِي عَيْنِ الدَّابَّةِ.

23- بَابٌ لِبَيَاضِ عَيْنِ الدَّابَّةِ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «تَشْرِيطُهَا فِي الْعَوَارِضْ وَتَلْقِي مِنَ ٱلدَّمْ فِي عَيْنَيْهَا، ثُمَّ تَاخُذْ بُعْلَ ٱلْحَرَضُونَ (٢١) وَتَسْحَقُهُ مَعَ ٱلشَّشْبِيَهْ وَتَلْقِيهِ فِي عَيْنَيْهَا أَيَّامٍ. ثُمَّ تَاخُذْ بَزْرَ ٱلزَّرْبَانِجْ وَتَمْضُغُهُ وَتَرْمِي فِي عَيْنِ الدَّابَّةِ وَأَنْتَ صَائِمٌ».

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «وَإِنْ كَانَتْ بَيَاضَةٌ بِصُفُو نُورَةٍ تَاخُذْ ٱلرُّمَّانَةَ ٱلْحُلْوَةَ وَتَلُفُّهَا فِي الأُشْتُبَهْ
[fol. 11v.] وَتَدْفَنُهَا فِي غَضَا دَفِي حَتَّى تَطْبُخَ. ثُمَّ تَاخُذُهَا وَتَفْتَحُهَا وَتَاخُذْ قَلْبَهَا وَتَلْقِيهِ فِي
عَيْنِ الدَّابَّةِ قَدْرَمَا تَحْتَمِلُ يُعَصَّبُ عَلَيْهِ يَبْرَى بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى».

24- بَابُ ٱلْبَشِيقَشْ

قَالَ بُقْرَاطْ «تَشْرِحُهَا حَتَى تَخْرِجْ مِنْهَا ٱلْمَاءَ ٱلأَصْفَرَ. ثُمَّ تَقْوِيهَا جِدًّا بِالْعَسَلِ ٱلصَّحِيحْ وَالْقُرْبِيُونْ يَبْرَى بِإِذْنِ اللَّهِ».

25- بَابُ عَلَاجِ ٱلْمَلَاعِنْ وَهِي «أَذِيبَشْ»

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «تَفْتَحُ عَلَيْهَا بِالْحَدِيدِ وَتَخْرِجُهَا كُلَّهَا بِأَصْلِهَا وَتَاخُذْ مِنَ ٱلْكِبْرِيتْ نِصْفَ أُوقِيَهْ وَتَطْبُخُهَا بِالزَّيْتِ جِدًّا وَتَطْلِي بِهِ الْمَوْضِعَ يَبْرَى بِإِذْنِ اللَّهِ».

26- بَابُ صَنْعَةِ ٱلْمَشْشْ وَعِلَاجُهُ بِلَا نَارْ.

---

٢٠) أندراني Léase

٢١) الحرذون Léase

-١١-

[fol. 12r.] تَاخُذْ وَرَقَ ٱلزَّيْتُونِ وَتَحْرُقُهُ جِدًّا وَتَاخُذْ رَمَدَهُ وَتَحْلِقْ مَوْضِعَ ٱلْمَشْشْ بِالْمُلْسِ. ثُمَّ تَدْهُنَهُ بِالزَّيْتِ ثُمَّ تَجْعَلْ ذَالِكَ ٱلرَّمَادْ فِي ٱلْمَوْضِعْ ٱلْمَحْلُوقْ وَتَرْبِطَهُ مِنْ فَوْقِ فَإِنَّهُ يُخْرِجَهُ مِنْ أَصْلِهِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

27- بَابُ عِلَاجَ ٱلْحَافِرْمِنْ كُلِ دَاءٍ يَكُنْ فِيهِ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «تَاخُذْ ٱلْكَنْدَرْ زِينَةْ أَرْبَعَةْ دَرَاهِمْ وَمِنْ بُرَادَةْ ٱلنُّحَاسِ زِينَةْ خَمْسَةْ دَرَاهِمْ وَمِنَ ٱلزُّجَاجْ زِينَةْ عَشْرَةْ دَرَاهِمْ وَمِنَ ٱلْقِيرْ زِينَةْ عَشْرَةْ دَرَاهِيمْ وَمِنْ شَحْمِ ٱلْفُلَا (٢٢) زِينَةْ عَشْرَةْ دَرَاهِيمْ وَمِنَ ٱلزَّيْتِ نِصْفُ رَطْلٍ وَتَعْمَلْ مِنْهُ دُهْنًا وَتَدْهُنْ بِهِ ٱلْحَافِرْ يَنْفَعْهُ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ.

[fol. 12v.] 28- بَابُ ٱلصِّبْيَانِ إِذَا كَانَ بِهِمْ إِسْهَالْ وَقَيْءْ

تَاخُذْ ٱلْغَزَلْ مِنَ ٱلدُّوَالِي وَبَعْنَاعْ وَقَرْبِسِ (٢٣) تَحْرُقَهُ وَتَاخُذْ رَمَدَهُ وَتَسْقِي بِهِ ٱلصَّبِيَّ يَبْرَا بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

29- بَابُ دَوَاءِ ٱلْإِسْهَالِ لِلْكِبَارِ

تَاخُذْ حَبَّ ٱلْعَرْعَالْ وَتَسْقِيهِ يَبْرَا بِإِذْنِ ٱللَّهِ

30- بَابُ ٱلصُّدَاعِ فِي عَيْنِ ٱلصِّبْيَانِ

تَاخُذْ حَلْتِيتَهْ جَدِيدَهْ وَتَجْمَعْ فِيهَا ٱلنِّدَا مَتَاعَ ٱلْقَصَبْ وَتَاخُذْ ٱلْكَنْدَرْ وَتَحُكَّهُ فِيهِ وَتَقْطُرَهُ فِي ٱلْعَيْنِ يَبْرَى بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

31- بَابُ دَوَاءِ ٱلْفَتْقِ ٱلْاِنْثَيَيْنِ

يُوخَذْ حَبَّ ٱلرِّشَادْ وَٱلْمَسْتَكَى (٢٤) وَٱلْأَرْزِلِيَهْ وَٱلْأَمِيلْ وَيُسْقَى مِنْهُ يَبْرَا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيُوعَدْ بِالْجَوْرِ.

وَلَهَا أَيْضًا يُوخَذْ ٱلزَّرَخْتْ (٢٥) وَيُوخَذْ مَاؤُهَا وَيُلْقَى فِيهِ حَبَّ ٱلرِّشَادِ وَيُسْقَى مِنْهُ يَبْرَأْ بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

---

٢٢) الكلى Léase

٢٣) كريس Léase

٢٤) المسطكى Léase

٢٥) أزادرخت Léase

[fol. 13r.] 32- بَابٌ لِلْقَيْءِ.

تَاخُذْ حَبَّ ٱلآسْ وَهُوَ ٱلرَّيْحَانْ وَالنِعْنَعْ وَٱلَّذِي فِي أَطْرَافِ الزَّرْجُونْ مِنْ غَزَلْ وَالْمَسْتَكَى (٢٦) وَتَطْبُخُهُ وَتَسْقِيهِ يَبْرَا بِإِذْنِ اللّٰهِ.

33- بَابٌ لِأَسْتِفْرَاغِ الدِمَاغْ

تَاخُذْ ٱلحَبَّاتْ ٱلذِي فِي الْقَمْحِ سَوْدَ ٱلَّتِي يَعْرِفُهَا ٱلنَصَرَى «بِالنِّيْلَه» وَتَسحِقُهَا وَتَعْجَنْهَا بِالزَّيْتِ وَبَعْدَ ذَالِكَ تَسْعِطُهُ بِهَا بِقَنُوطٍ وَأَنْ تَكُنْ خَفِيفَةً لاَ تَعْجَنْهَا قَاصِحَةً فَاعْلَمْ

34- بَابٌ لِلْجَنِينِ إِذَا مَاتَ فِي بَطْنِ أُمِهِ

يُطْبَخْ تَبْنَ الشَعِيرِ وَتَجْلِسْ عَلَى ٱلْبُخَارِ تَطْرِحْهُ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

وَلَهَا أَيْضًا يُوخَذْ خَمْسَةَ عَشَرْ نَمْلَةً وَتَتَبَخَّرْ بِهَا تَطْرِحْهُ إِنْ شَاءَ ٱللّٰه.

[fol. 13v.] 35- بَابٌ لِإِسْتِفْرَاغِ ٱلدِمَاغْ

يُوخَذْ ٱلْفُلْفُلْ وَالشَّابْ وَالْفَحْمِ وَيُذَرَّا عَلَيْهِ يَبْرَا بِإِذْنِ اللّٰهِ

36- بَابٌ لِلْبَرَصِ

تَاخُذْ ٱلْقُوَا وَتَطْبُخَهَا وَتَاخُذْ مَرْقَهَا وَتَاخُذْ مِنْ بُطُونِ ٱلذَرَارِيحِ وَتَسْحِقَهَا وَتَاخُذْ مِنَ ٱلْخَلّ وَتَخْلِطْ ٱلْجَمِيعْ وَتَدْهُنْ بِهِ مَوْضِعَ ٱلْبَرَصْ يَبْرَا إِنْ شَاءَ اللّٰه.

وَلَهُ أَيْضًا تَاخُذْ وَتَكْوِيهَا كَيًّا عَلَى قَدْرِمَا غَلُظَ ٱلْجَلْدِ حَتَّى يَذْهَبْ ٱلْبَيَاضْ وَيَتَغَيَّرْ لَوْنُهُ.

ثُمَّ تُعَالِجُهُ بِدَقِيقِ الْعَدَسْ مَعَ دُهْنِ الْوَرْدِ وَوَرَقْ لِسَانَ ٱلْحَمَلِ وَهُوَ «الأبلنطين» وَدَمْ ٱلْخَطَاطِيفْ مِنْ كُلّ وَاحِدٍ جُزْءٌ وَتَخْلِطُهُ وَتَجْعَلُهُ عَلَى مَوْضِعَ ٱلْبَرَصْ يَذْهَبْ.

---

٢٦) المسطكى Léase

-١٣-

[fol. 14r.] وَلِلْبَرْصْ أَيْضًا تَاخُذْ شَجَرَةْ تُسَمَّى بِالْعَجَمِيَّةْ «بَالَجَهْ» وَتدرُسَهَا وَتَمْزَجَهَا بِالْمِلْحِ وَالْخَلِ وَيُصَفَّى وَيدْهُنْ بِهِ مَوْضِعَ اَلْبَرَصْ يَذْهَبْ.

وَلِلْبَرَصِ أَيْضًا يُوخَذْ حَيَّةٌ جَبَلِيَّةٌ وَيَقْطَعْ مِنْ تَحْتِ رَأْسِهَا أَرْبَعَةَ أَصَابِعْ وَمِنْ تُحْتِ ذَنَبِهَا أَرْبَعَةَ أَصَابِعْ وَيوخَذْ رَأْسَهَا وَيُجْعَلْ فِي قَدْرَهْ جَدِيدَه فِي الْفُرنِ أَوْ عَلَى اَلنَّارِ حَتَّى يَحْتَرَقْ وَتَسْحقِهَا وَيُوخَذْ غُبَارَهَا وَيُوخَذْ اَلْخَلْ اَلثَّقِيفْ وَتَبُلْ خِرْقَهُ مِن صُوفٍ وَيَحُدُّ بِهَا مَوْضِعَ اَلْبَرَصْ جِدًّا. ثُمَّ تَدْهُنَهُ بِالْعَسَلْ وَيَذرِي عَلَيْهِ غُبَارَ اَلْحَيَّةِ تَفْعَلْ ذَالِكَ مِرَارًا حَتَّى يَذْهَبُ يَبْرَا بِإِذْنِ اللّه. 5

[fol. 14v.] وَلِلْبَرَصِ أَيْضًا يُوخَذْ دَمْ اَلارنَبْ وَيَدْهُنْ بِهِ مَوْضِعَ اَلْبَرَصْ يَبْرَا بِإِذْنِ الله.

37- بَابُ اَلإِنْتِشَارِ وَهُوَ اَلْمَشَاشْ «شُبْرُوشُوا».

وَهُوَ غِلْظٌ يَنْزِلُ فِي قَصَبَةِ يَدِ الدَّابَةِ أَوْ فِي رِجْلَيْهَا. وَإِذَا أُرِدْتَ عِلَاجُهَا فَتَشْرِيطُهُ تَشْرِيطًا يَسِيرًا بِغَيْرِ أُدَمَنْ. ثُمَّ تَاخُذَ اَلْمِلْحِ وَتَحُكَّ حَكًّا جِدًّا ثُمَّ تَاخُذْ اَلْمِلْحِ وَتَحُكَّ مِنَ اَلثَّوْمِ وَتَهْشَمَهُ وَتَعْصِبَهُ عَلَيْهِ وَفِي الشُّفَّةِ السُّفْلَى إِثْنَانِ هُمَا نَافِعْ مِنْ إِسْتِرْخَاءِ اللِّثَةِ وَالْقُرُوحِ وَالشُّقَاقِ وَالنَّوَاصِرِ فِيهَا.

38- بَابُ فَصْدُ اَلْعُرُوقِ اللِّذَانِ تَحْتَ اَللِّسَانِ جَيِّدٌ لِلْوَرَمِ فِي الْفَمِ.

وَيَنْبَغِي أَنْ يَفْصِدَ طُولاً وَيَحْذَرُ أَنْ يَفْصِدَهُ عَرَضًا لأَنَّهُ رُبَّمَا نَزَفَ حَتَّى لاَ يَقْدِرُ عَلَى قَطْعِهِ.

[fol. 15r.] 39- بَابُ فَصْدُ ٱلشِّرْيَانُ ٱلَّذَانِ فِي ٱلصُّدْغَيْنِ نَافِعٌ مِنَ ٱلْفَضِيلَةِ ٱلْحَارَّةِ ٱللَّطِيفَةِ ٱلَّتِي تَصِيرُ إِلَى ٱلْعَيْنِ.

40- بَابُ فَصْدُ ٱلْعُرُوقِ ٱلَّتِي تَحْتَ ٱلْحَسَسَا مِمَّا يَلِي ٱلنُّقْرَةَ نَافِعٌ مِنَ ٱلسُّدُودِ ٱلْعَارِضِ مِنَ ٱللَّدْمِ ٱللَّطِيفِ وَٱلأَوْجَاعِ ٱلْمُقَدَّمَةِ ٱلْعَارِضَةُ فِي ٱلرَّأْسِ.

41- بَابُ فَصْدُ ٱلأَوْدَاجِ نَافِعٌ مِنَ ٱلْبَهِيرِ ٱلْكَايِنِ وَمِنَ ٱلْخَنَاقِيَّةُ وَمِنَ ٱلْحَرَاتِ وَٱلْحَسَسِ (٢٧) 5 فَصْدُ ٱلْقَيْفَالِ نَافِعٌ مِنَ ٱلأَوْجَاعِ ٱلَّتِي فِيمَا بَيْنَ ٱلرَّأْسِ إِلَى مَفَاصِلِ ٱلْعُنُقِ.

42- بَابُ فَصْدُ ٱلْبَاسَلِيقُ نَافِعٌ مِنَ ٱلْعِلَلِ ٱلَّتِي دُونَ ٱلْعُنُقِ ٱلأَسْفَلِ لِلْبَطْنِ.

43- بَابُ فَصْدُ ٱلأَقْحَلُ نَافِعٌ مِنْ هٰذَيْنِ جَمِيعًا قُلْ مِنْ نُفْعِ ٱلْبَاسَلِيقُ.

[fol. 15v.] 44- بَابُ إِذَا يَكُنْ لِلْفَرَسِ طُرْسُونٌ وَهُوَ «ٱلْمَقْلِ». (٢٨)

تَاخُذْ قَصَبَةً خَشِينَةً وَٱجْعَلْ فِيهَا مِنَ ٱلزَّيْتِ وَٱجْعَلْ فِي مَقْلِ ٱلدَّابَّةِ يَعْنِي فِي مَخْرَجِهَا 10 فَهُوَ بَرْأَهُ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ.

45- بَابُ لِظِفْرَةِ ٱلدَّابَّةِ

اِذَا يُكَنْ لِلدَّابَّةِ ظِفْرَةٌ فِي عَيْنِيهَا ٱلَّذِي يَقُولُ لَهَا ٱلنَّصَرَى «أَنْقَلْ» تَاخُذْ وَتَرْمِي فِيهَا سَنَّارَةً مِنْ حَدِيدٍ مِثْلَ إِبْرَهْ وَتَخْيَدَهَا إِلَى أَخِرَهَا ٱلْعَيْنُ. ثُمَّ تَاخُذْ مِنَ ٱلْمِلْحِ ٱلْحَيْضَرَانِي (٢٩) وَهُوَ «شَالْ بَادْرَشْ» وَمِنَ ٱلأَطْرُونْ وَهُوَ «بُرُومْ» وَٱسْحِقْهَا وَٱرْمِي مِنْهَا فِي عَيْنِ ٱلدَّابَّةِ بِرًا بِإِذْنِ 15 ٱللَّهِ.

46- بَابُ ٱللَّيْدُوا

[fol. 16r.] إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدَوِي ٱلدَّابَّةَ مِنَ ٱلْعِلَّةِ ٱلَّتِي يُسَمُّوا ٱلنَّصَرَى «لَبَدُوا» تَاخُذْ حَدِيدْ مُحْمِي

---

٢٧) الجرذ والخصص Léase

٢٨) مغل Léase

٢٩) أنجراني Léase

-١٥-

بِالنَّارْ وَتِصَلَّبْ عَلَيْهَا اَلْقَي أَوْ اِلاَّ تَمُوتُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ ذَالِكَ قَبْلَ آلثَّلَاثَةِ أَيَّامٍ وَهَذَا صَحِيحٌ مُجَرَّبٌ.

47- بَابُ اِذَا أَرَدتَّ أَنْ تِدَوِي الدَّابَّةَ مِنَ آلْبَشِيقَشْ بِلَا نَارْ

تَاخُذْ الصُوفْ آلْمُوَضَّعْ وَفَصْدَ آلْعِرْقَ آلنَّابِضْ بَيْنَ آلسَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى نَافِعٌ مِنْ وَجَعِ الطِّيْحَالِ فَصْدَ آلْعِرْقِ الَّذِي فِي نَائِضِ الرُّقْبَةِ قبل الصَّافِنُ وَهُوَ بَطْنُ آلسَّاقِ فَوْقَ آلأَبْهَامْ نَافِعٌ مِنَ آلْحَكَّةِ وَالْقُرُوحِ الَّتِي فِي الأُذُنَيْنِ وَالْقُرُوحِ آلَّتِي فِي الرِجْلَيْنِ فَصْدُ عُرُوقَ آلنِسَاءِ مِنْ عِلَتِهِ وَهُوَ فِي ظَهْرِ السَّاقِ.

48- بَابٌ لِوَجَعْ بَطْنَ آلدَّابَّةِ آلَّذِي يَقُولُ لَهُ آلْعُلَمَاءِ «الْمَقْلُ» (٣٠)

[fol. 16v.] تَكْتُبْ فِي كُلِ حَافِرٍ مُتَاعَ آلدَّابَّةِ تَكْتُبْ فِي الْيَمِينِ صَيْحٌ وَفِي الشِمَالِ صَيْحٌ وَفِي الْيَمِينِ دَجْلَهْ وَفِي الشِمَالِ فُرَاتْ صَحِيحْ مُجَرَّبْ.

49- بَابٌ لِكُلِ جُرْحٍ مَزْقُومٍ

تَاخُذَ آلْبَصَلَةَ آلْبَيْضَاءَ وَمَلْحٍ وَأَدْرَسْ آلْجَمِيعْ وَأَجْعَلَهَا عَلَى آلْجُرْحِ الْمَزْقُومِ فَإِنَّهُ يَقْلَعَهَا مِنَ أَصْلِهَا وَتَلْقِي إِلَى جَوْفِهَا آلْمَاءِ سُخُونْ وَالْكَمُونْ. ثُمَّ أَحْشَاءِ آلْفُرُوجْ دَفِي. ثُمَّ تَرْفَعَهَا بِشَيْءٍ مِنْ زَيْتٍ ثُمَّ تَبْقَى سَاعَةً وَّــ قِسْ(٣١) إِمَامَ مُلْتَمِسَ آلدَّابَّةِ أَرْبَعَةَ أَصَابِعْ وَتَاخُذْ حَدِيدَهْ سُخُونِيَّةْ. ثُمَّ تَنْزِلَهُ ما يَبْلُغ قِيَاسَكَ وَتَحْبَسْهَا سَاعَةً تَبْرَأْ بِإِذْنِ اللَّهِ.

بَابُ آلسُلَاقِ وَهْيَ «بَرْبَشْ»

---

٣٠) المغل Léase

٣١) Texto corrupto.

-١٦-

[fol. 17r.] قَالَ أَبُو قُرَاطٍ «أَمَّا ٱلسُّلَاقُ فَإِنَّهُ يَكُنْ مِنْ مَنَاشِرْ فَٱكْسَرْهَا كَسْرًا جِدًّا ثُمَّ تَاخُذْ شَيْئًا مِنْ
عَسَلٍ وَمَلْحٍ وَخَلٍ. ثُمَّ تَمْزَجْهُ كُلَّهُ ثُمَّ تَحْمِلَهَا عَلَيْهَا بِعُودٍ وُخِرْقَةٍ.

51- بَابُ ٱلْكُهَابُنْ وَهُوَ «أَرْمُوا»

قَالَ أَبُوقُرَاط «تَاخُذْ ثَلَاثَةَ مِنَ ٱلْبَيْضِ وَتَلْقِيهَا فِي أُنِيَةٍ وَتَجْعَلْ عَلَيْهَا مِنَ ٱلْخَلِ مَا يَغْرُهَا
وَيَبْقَى فِيهِ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَثَةً حَتَّى يَقْشُرَ ٱلْخَل ٱلْقِشْرَةَ ٱلْفَوْقِيَّةَ. ثُمَّ تَفْتَحْ فَمَ ٱلدَّابَّةِ وَتَلْقِيهَا فِي
خَلْقِهَا يَنْفَعُهَا بِإِذْنِ ٱللّٰهِ.

52- بَابُ لِلْبَيْضْ فِي عُيُونَ ٱلدَّوَابْ

تَاخُذْ مِنْ بَعْلَ ٱلْحَرْضُونْ (٣٢) وَتَدْرُسُهُ وَتَخْلَطْ مَعَهُ مِنَ ٱلْمَلْحِ وَتَغْرَبْلَهُ وَتَطْرِحْ مِنْهُ فِي عُيُونَ
[fol. 17v.] ٱلدَّابَّةِ كُلَّ يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ فَإِنَّهُ يَحُلُّ ٱلْغِشَاءَ إِنْ شَاءَ ٱللّٰهُ صَحِيحٌ مُجَرَّبٌ.

53- بَابٌ إِذَا أُرِدتْ أَنْ تَسْقُطَ ٱلْفُقُوشْ مَتَاعَ ٱلدَّوَابْ

تَاخُذْ مِنَ ٱلزَّرِيعَةَ مَتَاعَ ٱلْعشْبَةَ ٱلَّذِي هُوَ اسْمُهَا «أَرزَقُواهُشْت» وَعَلِقْ مِنْهَا فِي عُنُقِ الدَّابَّةِ
ٱلَّتِي مَعَهَا ذَالِكَ تِسْعَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّهُ تَبْرَى بِإِذْنِ ٱللّٰهِ صَحِيحٌ مُجَرَّبٌ.

54- بَابٌ إِذَا أُرِدتْ أَنْ تِدَوِي الدَّابَّةَ مِنَ ٱلْجِدْرِي أَوْ مِنَ ٱلشُّقَاقْ ٱلَّذِي فِي سَاقَيْنِ الدَّوَابْ
تَاخُذْ مِنَ ٱلْخُبَيْزِ وَمِنَ ٱلنُّخَالْ وَمِنْ شَحْمِ ٱلْكَبْشِ وَتَطْبُخْ كُلُ ذَالِكَ وَتَاخُذْ مِنْ ذَالِكَ وَتَفْتَحْ عَلَيْهِ
مَعْنَى تَحُكُّهُ وَتَخْرِجْ مِنْهُ ٱلْمَاءَ ٱلَّذِي فِيهِ وَتَجْرُدَهُ جَرْدًا مِن دَاخِلْ حَتَّى إِلَى ٱلْعظْمِ

---

٣٢) الحرذون Léase

[fol. 18r.] ثُمَّ تأخُذْ ٱلْبَيَاضْ ٱلأَقْحَلْ وَالصَّبِيرْ (٣٣) ٱلسُّقُطْرِي وَٱلْفُرْبِيُونْ وَٱلقِيرْ وَتَمْزَجَهُ عَلَى ٱلنَّارِ ٱلْجَمِيعْ وَتَجْعَلَهُ عَلَيْهَا يَبْرَى بِإِذْنِ ٱللّٰهِ.

55- بَابُ عِلاجْ عَظْمِ ٱلوَسَطْ «شَانْ تَدُورَهْ»

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «إِذَا أَخَنَسَ تَدْلُكَهُ بِٱلْمَاءِ ٱلدَّفِي حَتَّى يَسْكُنْ وَجَعَهُ وَتَاخُذْ ٱلْعَسَلْ ٱلصَّحِيحْ وَٱلْفُرْبِيُونْ وَتَطْبُخَهُ جَيِّدًا وَتَحْلُقَ ٱلْمَوْضَعْ بِٱلْمِلْسِ. ثُمَّ تَجْعَلْ ٱلأَدْوِيَةْ فِي كَاسٍ وَتَاخُذْ مِنَ ٱلْمِلْحِ وَتَرْبُطَهُ فِي خِرْقَةٍ وَتَغْطَّسَ ٱلْخِرْقَةَ فِي ٱلأَدْوِيَةِ وَهِيَ تَغْلِي وَتَمْسَحْ ٱلْمَوْضَعَ ٱلْمَحْسُوسَ وَتَدْلُكَ بِهَا وَتَعْصِبَهُ عَلَيْهِ يَبْرَى بِإِذْنِ ٱللّٰهِ».

[fol. 18v.] 56- بَابُ ٱلنُّكْبَةِ «قُرْتَرْسَدُورَهْ» فِي ٱلْكَتْفِ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «تَاخُذْ وَتَرْمِي ٱلدَّابَّةَ فِي ٱلأَرْضِ وَتَاخُذْ مِنْ مِّيَانِهِ. تَاخُذْ ذَالِكَ ٱلْمَاءَ وَتَعْجَنْ بِهِ عَضِيدَةً مِنْ شَعِيرٍ وَتَحْمِلَهُ عَلَى ذَالِكَ ٱلْمَوْضَعْ ٱلرِّبْوا وَٱلْوَرَمْ حَيْثُ مَا كَانَ مِنَ ٱلْبَدَنْ يَذْهَبُ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ».

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «وَإِذَا هَاجَ ٱلرِّبْوا فَذَكَرَ ٱلدَّابَّةَ تَاخُذْ مِنْ دَقِيقَ ٱلْقَمْحِ وَتَغْرِبْلَهُ وَتَاخُذْ مَا رَقَّ مِنْهُ وَلَطُفْ وَتَعْجَنَهُ بِمَاءِ ٱلرَّطْمِ ٱلأَبْيَضْ. ثُمَّ تَبْسُطَهُ عَلَى نَحْوِ مَا تَقَدَّمْ ذِكْرَهُ بِٱلشَّعِيرِ وَيَكُونُ جَمَامُهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ».

بَابُ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

وَإِنْ كَانَتْ هٰذِهِ ٱلْعِلَّةُ أَيْسَرْ وَأَقْرَبْ فَتَحْمِلْ عَلَيْهِ ٱلطِّفْلْ ٱللَّيِّنْ وَيَكُونُ جَمَامُهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ يَبْرَى بِإِذْنِ ٱللّٰهِ».

57- بَابُ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

---

٣٣) العسير Léase

[fol. 19r.] علاجُ ٱلْفَلِيْنِ إِذَا نَزَلَ فِي رَأْسِ الْكَتِفِ. دَاءٌ وَهُوَ عِرْقٌ يَتَعَقَّدُ وَهُوَ أَصْعَبُ مَا يَكُونُ مِنْ عِلَلِ
الْمَنْكِبِ وَهُوَ حِسٌّ يَنْزِلُ فِي الْعَظْمِ وَالْعِرْقِ وَيَبْقَا مِنَ ٱلْوَقْتِ الَّذِي تَعَصَّبُهُ حَتَّى إِلَى ذَالِكَ ٱلْوَقْتِ
الَّذِي عَصَّبْتَهُ فِيهِ الْخُرْشُوفِ الأَبْيَضِ إِنْ كَانَ يَابِسًا بِأَصْلِهِ وَإِنْ كَانَ أَخْضَرَ فَهُوَ أَحْسَنُ فِي ذَالِكَ
فَإِذَا وَجَدْتَهُ فَادْرُسْهُ نِعِمًا. ثُمَّ تَحْمِلُهُ عَلَى ٱلْمَوْضِعِ الَّذِي تُرِيدُ إِخْرَاجَ نَارِهَا فَإِنَّهُ يَخْرُجُ بِهِ
وَيَذْهَبُ ٱلْوَرَمُ بِإِذْنِ اللهِ».

58-بَابُ حقنَ ٱلدَّوَابِ (٣٤)

قَالَ أَبُوقُرَاطُ «الْحُقْنَةُ لِلدَّوَابِ نَافِعَةٌ شَافِيَةٌ لِلْجَوْفِ وَمَخْرَجِهِ لِجَمِيعِ أَرْيَاحِ الْجَوْفِ وَالْمُخْتَلِفَةِ
[fol. 19v.] مِنْ رُطُوبَاتِ الْخُنَاقِيَةِ وَمِنْ حَرِّ الرِّبْوا وَأَفْضَلُ ذَالِكَ ٱلْعِلَاجُ إِنْ كَانَ فِي فَصْلِ ٱلرَّبِيعِ. وَاعْلَمْ
بِأَنَّ الحقنة (٣٥) نَافِعَةٌ لِلْخُنَاقِيَةِ وَالرِّبْوا وَيُوَسِّعُهَا وَحَرْصِهَا وَحَكَّتَهَا وَيُصَفِّي لَوْنَهَا وَيُسَمِّنُ
جِسْمَهَا وَيُشْفِيهَا (٣٦) مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَأَلَمٍ.

59-بَابُ قَالَ أَبُوقُرَاطُ

«فَإِذَا أَرَدتَ حِدَّتَهَا بِمَاءِ الزَّيْتُونِ عَشْرَةَ أَيَّامٍ مُتَوَالِيَاتٍ وَبِمَاءِ الرُّمْ وَتَاخُذْ مِنَ ٱلْعَسَلِ وَتَخْلِطَهُ
بِالْمَاءِ وَتَضْرِبُ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ وَأَحْقِنْهَا كَمَا تَقَدَّمَ مِنْ ذِكْرِنَا فِي الْحَقَنِ».

60-بَابُ لِلدَّوَابِ الْجَرِيبَةِ وَهُوَ «شَرْنَهْ»

قَالَ أَبُوقُرَاطُ «تَاخُذْ ٱلْقَرَاعَةَ ٱلْبَرَّانِيَّةَ فَتَقْطَعُهَا صِغَارًا وَتَطْبُخُهَا فِي الزَّيْتِ وَتَاخُذْ
ٱلزَّيْتَ وَتَخْلِطُ مَعَهُ

---

٣٤) حنق El texto dice

٣٥) الخناقية El texto dice

٣٦) يسمنها El texto dice

[fol. 20r.] ثُلثَةُ أَرْطَالٍ مِنْ حِنَّهْ وَثُلثَ أُوقٍ مِنْ فُلْفُلٍ وَثَلثَةُ رُؤُسٍ مِنْ ثُومٍ. ثُمَّ تُدْهَنُ بِهِ الدَّابَّةُ فِي كُلِّ يَوْمٍ دَفِي تَبْرَا بِإِذْنِ اللّٰهِ وَهُوَ نَافِعٌ لِلإِسْتَانِ.

61-بَابُ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

«تَشْبَرْوَاشو الْمَشِشْ وَالانْتِشَارِ وَالنَّفَاخَهْ وَالْجَرَابْ(٣٧) وَالْبَيَاضْ وَالْحَسِسِ تَاخُذْ الْبَصَلَهْ الْبَرَانِيَهْ وَتَصْرِفُهَا فِي ذَالِكَ الْعِلَلِ الْمَذْكُورَهْ فَإِنَّهَا نَافِعَهٌ غَايَهٌ بِإِذْنِ اللّٰهِ».

62-بَابُ الْكَنْدَرِ مَسْحُوقًا وَتَجْعَلُهُ فِي قُنُوتِ قَصَبَهْ وَتَنْفُخُ فِي مَنْخَرَيْهَا وَتَنْفُخُ بِقُنُوتٍ صَدْغَيْهَا ثَلَاثَهْ مِن الْيَوْمِ الثَّانِي. ثُمَّ تَنْزِعُهُ وَتَاخُذُ جِلْدٍ مِنْ صَبَّاطٍ عَلَى قَدْرِ مَوْضِعِ الْمَشَشْ

[fol. 20v.] وَتَاخُذُ مِنْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ الْمُمَلَّحِ مِنْ أَضْعَفِ الْمَوَاضِعِ أَن يَكُونَ الَّذِي يَقُولُ لَهَا النَّصَرَى «انْقَلْ» تَاخُذُ زَرِيعَهَ الْبِسْبَاسْ قِنُولْ فَتَمْضُغَهَا مَضْغًا جَيِّدًا. ثُمَّ تَجْعَلُهُ فِي عَيْنِ الدَّابَّهْ وَبَعْدَ ذَالِكَ مِنَ الْمَلْحِ الْحَيْضَرَانِي(٣٨) وَهُوَ «شَلْ بَاذْرُشْ» وَفُلْفُلْ مَدْرُوسْ وَارْمِي مِنْهُ فِي عَيْنِ الدَّابَّهْ تَبْرَا بِإِذْنِ اللّٰهِ».

63-بَابُ لِقَطْعِ الدَّمِ مِنَ الْمَنَاخِرْ

تَاخُذُ مِنَ الدُّودْ الَّذِي فِي الْمَزْبَلْ وَالْقِيهَا فِي كَانُونْ فَإِذَا احْتَرَقَتْ أَسْحِقْهَا وَالْقِهَا فِي الْمَنَاخِرْ الدُّودْ تَبْرَى بِإِذْنِ اللّٰهِ.

64-بَابُ لِلنَّبَاتِ الشَّعْرِ أَيْنَمَا تُرِيدُ

تَاخُذُ نَوَا التَّمْرِ «دَاتِلَاشْ» وَهُوَ الْجَوْزْ وَتَحْرِقَهَا جَمِيعًا وَتَسْحِقُهَا. ثُمَّ تَعْجَنُهَا بِدُهْنِ الْوَرْدِ وَتَدْهَنْ حَيْثُ تُرِيدُ يَنْبُتُ الشَّعْرِ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

66-بَابُ لِلْجَرْحَهِ حَيْثُ مَا كَانَتْ أَوْ لِزَمَنِ كَلْبٍ أَوْ ضَرْبَهِ سَيْفٍ أَوْ حَجَرٍ

تَاخُذُ صَحْفَهَ نُحَاسٍ وَتَجْعَلُهَا عَلَيْهِ وَتَعْصِبْ

---

٣٧) الجرب Léase

٣٨) أندراني Léase

[fol. 21r.] بعصَابَةٍ وَلاَ يَحُلَّهَا فَإِنَّهُ لاَ يَتَوَارَمْ وَلاَ يَنْتَفِخْ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

66- بَابٌ لِعُسْرِ الْبَوْلِ

تَاخُذْ رَمَادَ اَلضَّرُوا سِنْدَرَادِي «لِنْتِشْقُوا» وَتَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ وَتخَوْضَهُ وَتتْرُكَهُ عَلَيْهِ حَتَّى يَتَصَفَّا ثُمَّ تِصَفِّيهِ وَتَاخُذْ مِن مَّائِهِ قَدْرَ ثُلثِ بَيْضَاتٍ وَتَصُبُّ عَلَيْهِ قَدْرَ قِشْرَةَ بَيْضَاءَ مِنْ زَيْتٍ حُلْوٍ صَالِحٍ. ثُمَّ تَخْرَقَهُ وَتَسْقِي لِمَنْ بِهِ حُرْقَةَ اَلْبَوْلِ فَإِنَّهُ يَبُولُ مِنْ سَاعَتِهِ نَافِعٌ مُجَرَّبٌ.

67- بَابٌ لِلْجَرْبْ

تَاخُذْ وَرَقَ اَلدَّفْلْ وَهُوَ اَلْبَلَدْرِي وَمِنَ اَلْوَرَقَ اَلاَخْضَرْ مِنْهُ فَتدَقَّقَهَا دَقّاً جِداً وَتَجْعَلَهُ فِي قَدْرَهْ جَدِيدَهْ وَتَمْلَأَهَا مِنْ مَاءٍ وَتَلْقِي فِيهِ شَيْءٌ مِنْ قِيرٍ وَنِصْفِ رَطْلٍ مِنْ شَحْمْ وَوَقِيَّتَيْنِ مِنْ قِبْرِيتْ [fol. 21v.] وَخَمْسَ حَبَّاتْ مِنْ رُنْدٍ وَهُوَ فِي لُغَةِ اَلنَصَرَى «رِبُونْتِنْمْ» وَقَبْصَةَ مِنْ قَسْبُورْ اُخْضَرْ فَتغَلِيهِ فَإِذَا اُسْوَدَ مَاؤُهُ وَذَابَ اَلشَّحْمِ وَالقِيرِ أَنْزِلْهُ مِنْ عَلَى اَلنَّارِ وَتَتْرُكَهُ سَاعَةً يَبْرُدْ. ثُمَّ تَاخُذْ مِنْهُ وَتَلْقِيهِ فِي مِقْلَا بِزَيْتٍ. ثُمَّ تَدْهُنْ بِهِ الجَرْبَ عِنْدَ اَلنَّارِ وَعِنْدَ اَلشَّمْسِ يَبْرَىْ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

68- بَابٌ لِلْخَنَازِيرِ

نَاخُذَ اَلْحَيَّةَ «وَهُوَ اَلْحَنَشِ وَهُوَ قُلْبَرا» تَقْطَعْ رَأْسَهَا وَذَنَبُهَا. ثُمَّ تَفْتَحْ بَطْنَهَا وَتعْصُبَهَا عَلَى اَلْخَنَازِيرِ فَإِنَّ اَلدُّودَ تَتَعَلَّقُ بِهَا فَإِنْ خَرَجَ بِهَا وَخَرَجَ كُلُ مَا فِيهَا أَوْ إِلاَّ فَعِدْهُ مَرَّةً ثَانِيَةً وَعَصِّبَ اَلْبَصَلَةَ اَلْبَيْضَا عَلَى اَلْجَرْحَةَ تَنْفَعَهَا بِإِذْنِ اللّٰهِ.

69- بَابٌ لِلْجَرْحَةِ إِذَا كَانَ فِيهَا دُودْ

[fol. 22r.] تاخُذْ وَرَقَ ٱلْخَوخِ وَتَدُرْسُهَا وَتَمْلى ٱلْبَصَلةَ وَتَحْشي بِهِ مَكَانَ(٣٩) ٱلْجَرْحَةَ تَخْرِجْهَا بِإِذْنِ ٱللّٰهِ

70- بَابٌ لِلْعَلَقَةِ إِذَا كَانَتْ فِي ٱلْخَوَاشِمِ أَوْ فِي ٱلْفَمِ

تَاخُذْ ٱلْقَصَبَةَ مِنَ ٱلْفُولِ ٱلْيَابِسِ وَأَحْرِقْهَا وَخُذْ رَمَادُهَا وَاجْعَلْهَا فِي قُنُوتْ(٤٠) قَصَبَةْ

وَانْفُخْ فِي خَوَاشِمِ ٱلدَّابَّةِ أَوْ فِي ٱلْفَمِ فَإِنَّهَا تَسْقُطْ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ.

71- بَابٌ لِلدَّوَالِيلْ

تَاخُذْ قَضِيبْ زَرْجُونْ أَخْضَرْ. ثُمَّ تَجْعَلْهُ فِي ٱلنَّارِ فَإِذَا أَخْرَجَ مِنْهُ ٱلْمَا، دَهَنْتَ ٱلدَّالِيلْ فَإِنَّهَا

تَسْقُطْ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ وَتَسْقُطْ أَيْضًا دَقِيقَ ٱلْقَمْحِ مَعْجُونْ بِٱلْخَلّ.

72- بَابٌ لِلْحُمْرَةِ إِذَا كَانَتْ فِي ٱلْعَيْنَيْنِ

[fol. 22v.] تَاخُذْ ٱلْمَرْتَكْ وَتَسْحَقْهُ وَتَنْخُلْهُ. ثُمَّ تَخْلِطْ بِلَبَنِ إِمْرَأَةٍ تُرْضِعْ صَبِيًّا وَتَجْعَلْهُ حَوَالِي

ٱلْعَيْنَيْنِ تَذْهَبْ ٱلْحُمْرَةْ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ.

73- بَابٌ لِصُفَارٍ

تَاخُذْ مِنَ ٱلْقُومِ ٱلْمُقَشَّرْ فَتَحْرَقْهُ. ثُمَّ تَجْعَلْ مِنْهُ رَمَادْ. ثُمَّ تَسْقِيهَا عَلَى ٱلصَّوْمِ بَنْزِلْهَا مِنْ

عَاجِلٍ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ.

74- بَابٌ إِذَا تَوَارَمَ ٱلْخُصَا وَهِيَ «ٱلْقُجُونِشْ»

تَأْخُذْ مِنَ ٱلسِّلْكْ(٤١) فَتَدُرْسَهَا حَسَنًا وَتَعْجَنَهَا بِٱلْعَسَلِ وَتَعْصَبَهَا عَلَيْهَا يَنْحَلْ ٱلنَّفْخ

بِإِذْنِ ٱللّٰهِ.

75- بَابٌ مَنَافِعَ ٱلْحُلْبَةِ لِلدَّوَابِ

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «ٱلْحُلْبَةُ نَافِعَةٌ لِجَوْفِ ٱلدَّابَّةِ وَمِعْدَتُهَا وَأَحْشَائِهَا وَٱلِامْتِنَاعِ أَكْلٍ وَيُبْسِ ٱلْغَائِطِ

وَإِحْتِبَاسِ خُرُوجِ ٱلرِّيحِ مِنْهَا. تَاخُذْ مِنَ ٱلْحُلْبَةِ وَأَطْبُخْهَا نِعِمًا وَتَجْعَلْ فِيهِ رَطْلٍ مِنْ سَمْنٍ بَقَرِي

أَوْ مِنْ زَيْتِ ٱللَّوزِ وَوَقِيَّةٌ مِنْ زَيْتِ ٱلْجَوْزِ وَمِنْ دُهْنِ

---

١٣٩ El término مكان se escribe en el margen.

٤٠) Léase قنوط

٤١) Léase السلق

[fol. 23r.] الْوَرْدِ وَتَسْقِيهَا لَهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَهُوَ نَافِعٌ لِمَا ذَكَرْنَا بِإِذْنِ اللّٰهِ».

76- بَابٌ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

«وَلِشَحْمِ الدَّابَّةِ تَأْخُذُ السِّكْبَرَانْ فَتَهْشِمَهُ وَتَخْلِطَهُ مَعَ الشَّعِيرِ وَتَجْعَلَهُ فِي الْمَاءِ يَرْطُوبُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ. ثُمَّ تَأْخُذُ ذَالِكَ الْمَاءَ وَتَحُقُّهَا بِهِ وَتَعْطِيهَا الشَّعِيرَ مَعَ عَلَفِهَا تَسْمَنْ بِإِذْنِ اللّٰهِ.»

77- بَابُ الدَّهْسَةِ الْمُبِينَةْ(٤٢) «أَنْ بَادْرَدُورَدْ»

قَالَ أَبُوقْرَاطْ «خُذْ شَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَزَيْتَ الْكِتَّانْ إِذْ كَانَ فِي الرُّطَبَةِ أَقْلَبْ تَأْخُذُ مِنْ حَبِّ الرَّاسْ وَمِنَ الْبَيَاضْ وَمِنَ الْكِبْرِيتْ. ثُمَّ تَدُقَّ مَا دُقَّ مِنْهَا وَتَجْعَلَهَا الْجَمِيعَ فِي الزَّيْتِ عَلَى النَّارِ تَلْقِي نِعِمًا. ثُمَّ تَدْهُنْ بِهِ الدَّابَّةَ تَبْرَأْ بِإِذْنِ اللّٰهِ».

78- بَابُ الدَّغْسِ (٤٣)

[fol. 23v.] قَالَ أَبُوقْرَاطْ «تَأْخُذُ الْعَسَلَ الصَّحِيحَ وَالْمَكْمَهَ وَالْمَسْمَهَ وَعُرُقَ النَّشَمْ الْأَسْوَدْ مِنْ كُلٍّ وَاحِدْ زِنَةُ سَبْعَ دَرَاهِمْ وَتَمْزَجَهُ وَتَطْلِي بِهِ الْمَوْضَعْ وَتَنْزَعْ لَهَا وَطْلِينِ مِنْ دَمِ رَطْلِ يد مِنْ كُلِّ يَدٍ مِنْ قَطْعَ الْأَسَالِمْ تَبْرَى، بِإِذْنِ اللّٰهِ».

79- بَابٌ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

«عِلَاجَ الْبَوَاسِرْ وَالْحَكَّهْ سَوْفَ أَحْرَشْ وَأَصْلَ الْانْجَاسْ (٤٤) فَتَهْشِمَهْ. ثُمَّ تَطْبُخَهُ بِمَاءٍ عَلَى النَّارِ ثُمَّ أَغْسِلْ بِذَالِكَ الْمَاءَ مَوْضِعَ الْبَوَاسِرِ وَأَنْ حَكَّهُ بِالْأَصْلِ نِعِمًا وَلَا تُعَالِجُهُ فِي يَوْمِ بَرْدٍ إِلَّا فِي يَوْمٍ دَفِي وَأَدْهُنْهُ بِالزَّيْتِ وَالرَّمَادِ وَأَحْذَرْ عَلَيْهِ الْبَرْدَ يَبْرَأْ بِإِذْنِ اللّٰهِ».

80- بَابٌ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُخْرِجَ الضِّرْسَ بِلَا حَدِيدٍ

---

٤٢) الرهصة Léase

٤٣) الدحس Léase

٤٤) الاجاس Léase

[fol. 24r.] تاخُذْ الاسْفِيذَاجْ فَتَحْرُقْهُ وَتَحْمَلْ رَمَادَهُ عَلى آلضَّرْسِ فَإِنَّهُ يَخْرُجْ.

وَلَهُ أَيْضًا: تاخُذَ آلْخَنْظَلْ وَهُوَ بِالعَجَمِيَة «قُلُونْتِدَهْ» فَتَسْحِقَهُ بِخَلٍ حَتّى يَصِيرْ ذَالِكَ كَخَبِيزَةِ آلْعَسَلِ آلْخَاتِمْ وَتَمُسَّ بِهِ اللَّحْمَ آلَّذِي حَوْلَ آلضَّرْسِ حَتّى تدمِيهِ. ثُمَّ تَطْلِي بِهِ حَوْلَ آلعَاجْ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ فَإِنَّهُ يَخْرِجْ بِاليَدِ بِلَا حَدِيدٍ بِإِذْنِ اللّهِ.

81- بَابٌ لِلْعَلَقَةِ إِذَا كَانَتْ فِي آلْحَلْقِ.

تاخُذْ آلْبَقْ وَتَجْعَلَهَا عَلى آلْجَمَرْ وَيَنْتَصِبْ لِدُخَانِهَا تَسْقُطْ.

وَلَهَا أَيْضًا: خُذْ جِلْدَ كَبْشٍ أَوْ مِن أَيِ جِلْدٍ كَانَ إِذَا كَانَ طَرِيَ الجِلْدِ وَتَرْبِطَهُ فِي عُودٍ وَتَرْبِطَهُ فِي تِلْمَوْضَعَ آلَّذِي هِيَ آلْعَلَقَةَ فَإِنَّهَا تَنْظِمِ مِنَ آلْجِلْدِ فَتَخْرِجَهَا مَعَ آلْجِلْدِ وَهِيَ قَدَ أَخَذَتْ فِي الْجِلْدِ وَهَذَا صَحِيحٌ مُجَرَّبٌ.

[fol. 24v.] 82- بَابٌ إِذَا دَخَلَ عُودٌ أَوْ عَظْمٌ أَوْ شَوْكَةٌ فِي اللَّحْمِ أَيْنَمَا كَانَ مِنَ آلْمَوَاضِعِ

فَاجْعَلْ عَلى ذَالِكَ آلْمَوْضَعْ لصقَهْ مِنْ سَمَنْ طَيِبٍ يُخْرِجَ آلسَّمَنَ آلْعُودْ.

83- بَابٌ لِنَبَاتِ الشَّعْرِ

تاخُذْ مِنَ آلْقَمْحِ وَوَرَقَ آلرَّيْحَانْ وَهِيَ مُرَّتَهْ فَتَدُقَّهَا فِي دُهْنِكِ أَوْ فِي الزَّيْتِ وَتَدْهُنْ بِهِ مَوْضِعَ آلشَّعْرِ يَكْثُرْ وَيَغْزُرْ.

84- بَابٌ لِلْجَرْبِ

تاخُذْ قَبْطَهْ مِنْ وَرَقِ العَوْسِجِ وَهِيَ «أُشْبِينُو آلبَارْ» وَقَبْضَهْ مِنْ كَرَبْسٍ وَهُوَ «أَبْيُوا» وَقَبْضَهْ مِنْ شَرَّالِيَا وَتَطْبُخَهَا فِي المَاءِ. ثُمَّ تَغْسِلْ بِهِ الجَرْبَ غَسْلًا جَيِدًا حَتّى يَرْطُوبْ. ثُمَّ تَدْهُنْ بِزَيْتٍ قَدْ حَكَكْتَ فِيهِ مَرْتَنْ تَفْعَلْ هَذَا ثَلَاثَهْ

-٢٤-

[fol. 25r.] أيّام فلا يبقى فيه شيء إلا يذهب ويبرأ بإذن الله.

85- باب للسعة العقرب أو حنش أو سائر السموم

يؤخذ خميرة العجين مت القمح ويلقى مع الخل ويعصب على الموضع فإنه يخرج السم بإذن الله.

86- باب للشقاق الكعبين

تاخذ قشور البذنجان وتغلى في الزيت حتى يحمر ويصفى الزيت في أنية نقية ويلقى عليه شيء من زفت وقير حتى يعقد ويدهن به تبرأ بإذن الله.

87- باب إذا أردت أن تفتح الورم الشديد.

تاخذ الصابون ويسحق الفجل اليابس حتى يصير غبارا فإذا صار غبار تعجنه بالصابون وتعصبه على الورم يفتحه بإذن الله.

[fol. 25v.] 88- باب لضم الضربة إذا كانت من سيف أو سكين

تاخذ طرف سباط أو طرف قرن من أيل أو من جميع الحيوان وتحرقه. ثم تسحقه وتاخذ رماده وتذري على الموضع فإنها تنضام بإذن الله.

89- باب للورم الشديد

تاخذ منسج العنكبوت وتلقيه في الزيت وتعصب عليه قدرما يحتمل يبرأ بإذن الله.

ولة أيضا: تاخذ التين اللنبضار والملح وتعجنه بالزيت وتحمله عليه ينحل بإذن الله.

90- باب لداء الشوكة

يخلط زنجار وعسل بالخل والزوق وتطلي به. وكذالك ينفعه رهج الغار وغبار عشبة الزجاج لها ولكل قرحة قبيحة والله الموفق للصواب.

[fol. 26r.] 91- بَابٌ لِلزَّعَة (٤٥) الْكَلْبِ الْمَسْعُورِ

تَمْدُغَ الْبُرِّيُ وَهُوَ الْقَمْحِ مِرارْ كَثِيرَهْ وَتَجْعَلَهُ عَلَى الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ يَخْرِجَ السُّمْ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

92- بَابٌ إِذَا أَرَدتْ أَنْ تَزُولَ النَّفْخِ مَتَاعْ السَّاقِينِ

تَاخُذْ مِنَ السَّيلِمَةَ (٤٦) وَمِنَ الزَّوْقِ وَمِنْ شَحْمِ الْخَنْزِيرِ وَادْرُسْ كُلَّ ذَالِكَ وَاعْمَلْ مِنْهُ دُهْنَ وَادْهُنْ بِهِ السَّاقِينِ الْمَنْفُوخَةِ فَإِنَّهُ يَنْحَلُّ النَّفْخِ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

93- بَابٌ مَرْهَمْ لِلشُّقَاقْ مَتَاعَ الدَّوَابِ فِي السَّاقِينِ

تَاخُذْ الْكِبْرِيتْ وَزِنْجَارْ وَمَرْتَكْ وُحِنَّهْ وَخَلِ وَيُسْحَقْ كُلَّ ذَالِكَ وَيُغْلِى عَلَى النَّارِ وَيَدْهُنْ بِهِ الْعَلِيلِ الَّذِي فِي قَعْرِيبِ(٤٧) الدَّوَابِ الَّذِي هِيَ مِثْلَ الشُّقَاقْ وَيُخْلَطْ مَعَ ذَالِكَ الزَّيْتِ مَتَاعَ الزَّيْتُونِ وَهَذَا مُجَرَّبْ.

[fol. 26v.] 94- بَابٌ إِذَا أَرَدتْ أَنْ تَعْلَمْ إِمَارَتَ الدَّمْ

إِنْ كَانَ الدَّمْ أَسْوَدْ قَدَعْهُ حَتَّى يَحْمَرْ وَإِنْ كَانَ غَلِيظًا قَدَعْهُ حَتَّى يَخْرُجْ وَحَتَّى يَرِقْ وَكَذَالِكَ إِنْ كَانَ حَدًّا قَدَعْهُ حَتَّى تَزُولَ حِدَّتُهُ.

95- بَابٌ لِضَمِ الْجِرَاحِ بِالْخِيَاطَه

تَاخُذْ الشَّيَّانْ وَبِالْعَجَمِيَّهْ «شَنْقِرَاذِي إِدْرَقُونْ» وَمِنَ اللُّوبَانْ وَتَعْمَلْ مِنْهُ غُبَارْ وَتَذْرِي وَتَخِيطَهُ فَإِنَّهُ يَعْقِدَ الْجِرَاحْ وَيَنْصَلِحْ بِإِذْنِ اللّٰهِ. وَبَعْدَ ذَالِكَ يَحْمَلْ عَلَيْهِ مِنَ الْمَرَاهِمْ الَّذِي تَلْحَامْ وَتَتْرُكَهُ مَشْدُودَ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ فَإِنَّهُ يَبْرَأْ بِإِذْنِ اللّٰهِ.

96- بَابٌ إِذَا تَوَارَمَ الْعِرْقِ مَتَ الْفِصَادَهْ

اجْعَلْ عَلَيْهِ صُوفَهْ الْبِحَارْ وَهِيَ إِسْفَنْجَهْ الْبِحَارِ مَبْلُولَهْ فِي مَاءٍ وَمِلْحٍ وَيَكُونَ الْمَاءُ

---

٤٥) السمة Léase

٤٦) سالة Léase

٤٧) قعران Léase

[fol. 27r.] دَقيقًا مُحْتَمَلْ فَإِنَّهُ يَحِلُّ ٱلنَّفْخُ.

97- بَابُ عِلاجِ ٱلاكِلَهْ وَهِيَ ٱلْعِلَّهْ ٱلَّذِي يَقُولُ لَهَا ٱلنَصَرى «مَنْجَشْ» وَهِيَ «فِشْتُلَشْ»

تَاخُذْ مِنْ دَقِيقِ ٱلشَّعِيرْ وَمِنَ ٱلمِلْحِ. ثُمَّ تَعْجَنُهُمْ بِالْعَسَلِ. ثُمَّ تَاخُذْ ذَالِكَ ٱلْعَجِينْ وَتَجْعَلَهُ فِي قَنُوط قَصَبَهْ وَتَدْخِلَ ٱلْقَنُوطْ مَتَ ٱلْقَصَبَهْ فَالنَّارُ فِي غِضَا حَتَّى يَحْتَرِقْ. ثُمَّ تَخْرِجَهَا وَتَغْسِلْ ٱلاكِلَهْ بِالْعَسَلْ وَتَذَرِّي عَلَيْهِ ذَالِكَ مِنْ ذَالِكَ ٱلرَّمَادْ فَهُوَ بَرْءٌ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ.

98- بَابُ إِذَا أُرِدتْ أَنْ تَقْطَعَ ٱلدَّمْ مِنَ ٱلْمَنَاخِرْ

تَاخُذْ ٱلرِّيشَهْ وَتَحْرِقَهَا وَمِنْ قُشُورَ ٱلْبَيْضِ وَمِنَ السُّمَاقْ كُلُّ ذَالِكَ مَطْحُونٌ مُغَرْبَلْ. فَإِذَا كَانَ مُغَرْبَلْ تَاخُذْ قَنُوط قَصَبَهْ وَتَنْفُخْ فِي مَنَاخِرَ ٱلدَّابَّةِ ذَالِكَ ٱلْغُبَارْ يَبْرَأْ بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

[fol. 27v.] وَلَهَا أَيْضًا: تَاخُذْ ٱلْقِطْرَانْ وَمِنَ ٱلرِّشِينَهْ وَتَجْعَلَهَا فِي مِنْخَرَيْهَا بِذَالِكَ ٱلْغُبَارْ أَوْ دُونَ ٱلْغُبَارْ يَنْقَطِعْ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ.

99- بَابُ لِبَيَاضْ عَيْنَ ٱلدَّابَّةِ

تَاخُذْ مِنَ ٱلزُّجَاجْ وَتَطْبُخَهَا وَتَغَرْبَلَهَا وَتَرْمِي مِنْهُ فِي عَيْنِ ٱلدَّابَّةِ. ثُمَّ تَاخُذْ ٱلْبَادِرْ وَمِنَ ٱلنَّافِعْ وَهُوَ «فُنُولِي» وَٱدْرُسْ كُلَّ ذَالِكَ وَخُذْ بِشَيْءٍ مِنْ خَلٍ وَٱرْمِي فِيهِ. ثُمَّ تَعْصِرَهُ وَتَرْمِي مِنْ ذَالِكَ ٱلْمَاءِ مِنْهُ فِي عَيْنَ ٱلدَّابَّةِ تَبْرَئْ بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

100- بَابُ لِلْبَشَيْقَشْ

تَاخُذْ مِنَ ٱلصُّوفِ ٱلْمُوَضَّخْ وَهُوَ «لاَنَ شُزَّبَهْ» تَاخُذْ مِنْ شَحْمِ ٱلْخَنْزِيرِ وَتَحْلُهُ. هُمَّ تَاخُذْ ذَالِكَ ٱلصُّوفْ وَتَبْلَهُ فِي ذَالِكَ ٱلشَّحْمِ ٱلْمَحْلُولِ وَتَجْعَلَهُ عَلَى ٱلْبَشَيْقَشْ دَفِي قَدْرَ مَا تَحْتَمِلُ ٱلدَّابَّةْ فَإِنَّهُ يَحْلُهَا وَٱعْمَلْ ذَالِكَ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ عَلَى

[fol. 28r.]مَا تَرَا أَنْ يُحْتَاجْ فَهُوَ بَرْآهْ.

101- بَابْ لِتَيْلُولَهْ وَهُوَ «غَابَرْ»

تَاخُذْ حَدِيدْ مِثْلَ عَيْنِ شَفْرَةْ ٱلْمِنْرَادْ وَتَدْخِلَهَا فِي رَأْسِ ٱلْعِلَّةِ وَأَقْلَعَهَا مِنْ أَصْلِهَا. ثُمَّ تَذْرِي غُبَارْ زِرْنِيخْ وَهُوَ «أُرْبَامِنْتُهْ» فَهُوَ بَرْءْ إِنْ شَاءَ ٱللَّه.

102- بَابْ إِذَا أَرَدتْ أَنْ تَدْوِ ٱلدَّابَّهْ مِنَ ٱلْبَشِيقَشْ ٱلَّذِي تَرْمِي إِلَى بَرْءْ بِلَا نَارْ

تَاخُذْ ٱلْبَصَلَهْ ٱلْبَيْضَا أَوْ مِنَ ٱلْحُمَرْ وَتَفْتَحَ فِيهَا قَلِيلْ وَتَجْعَلْ فِيهَا مِنَ ٱلْمِلْحِ كَثِيرْ. ثُمَّ تَجْعَلَهَا عَلَى ٱلْبَشِيقَشْ مِنَ ٱلْمَسَا إِلَى ٱلصَّبَاحِ فَإِنَّهُ يَحْلَهَا وَهُوَ صَحِيحْ مُجَرَّبْ.

103- بَابْ إِذَا أَرَدتْ أَنْ تَدْوِي ٱلدَّابَّهْ مِنَ ٱلاَشْبِرْيَانْ

[fol. 28v.] تَصَلَّبْ عَلَيْهِ ٱلْكَيْ فَإِنَّهُ بَرْآهْ. وَلَيْسَ لَهُ أَحْسَنْ مِنَ ٱلْكَيْ وَكَذَالِكَ ٱلاِنْتِشَارْ ٱلَّذِي يَسْمُوهُ ٱلنَّصَرَى «شِيرُوَاشُوا» لَيْسَ إِلَيْهِ أَحْسَنْ مِنَ ٱلْكَيْ عَلَى مَا قَالَ بُقْرَاطْ فَاخِرْ ٱلطِّبِّ «ٱلْكَيْ بُرَايِسَهْ».

104- بَابْ لِلدَّابَّهِ ٱلاِشْبِيَاذَهْ

تَاخُذْ مِنَ ٱلْبَرْبُوسْ(٤٨) وَمِنَ ٱلْعَسَلْ وَغَلِّي كُلْ ذَالِكَ لِوَاحِدْ وَاجْعَلْهُ عَلَى ذَالِكَ ٱلْيَدِ أَوِ ٱلرِّجْلِ ٱلَّذِي ٱنْحَفَتْ مِنْهُ ٱلدَّابَّهْ وَذَالِكَ فِي كُلِّ يَوْمْ فَهُوَ بَرْآهْ.

105- بَابْ إِذَا ٱلْتَحَفَتْ ٱلدَّابَّهْ فِي يَدِيْهَا وَيَعْمَلْ فِي ذَالِكَ جُرْحْ

تَاخُذْ ٱلْقُشُورْ مَتَاعْ ٱلْخَنْزِيرِ وَدَقِيهَا عَلَى ٱلنَّارِ وَاجْعَلْهَا عَلَى ٱلْجُرْحِ وَكَذَالِكَ تَفْعَلْ بِقِشْرَةِ ٱلْجُوبَنْ (٤٩) ٱلْبَالِي دَقِيهِ فَإِنَّهُ بَرْآهْ إِنْ شَاءَ ٱللَّه.

106- بَابْ لِبَيَاضِ عَيْنِ ٱلدَّابَّهْ

تَاخُذْ مَرَارَةْ ٱلْحَنْشِ وَتَحْلَهَا بِلَبَنِ حِمَارَةِ

---

٤٨) بربوز Léase

٤٩) حبن Léase

[fol. 29r.] مَعَ عُصَارَةِ الإِبْلِنْ طِينْ وَاجْعَلْهَا فِي عَيْنِ الدَّابَّةِ وَيُحَلْ ٱلْبَيَاضِ فَهُوَ بَرْءٌ.

107- بَابُ إِذَا أَرَتْ أَنْ تدوَ الدَّابَّةُ مِنَ ٱلنَّقْرَةِ ٱلَّتِي تَخْرُجُ بَيْنَ ٱلظِّفْرَةِ وَاللَّحْمِ.

أُجْعَلْ أَوَّلَ ٱلنَّهَارِ الأَبْيَضْ مَتَ ٱلْبِيْضَةَ مَعَ ٱلْمِلْحَ ٱلْحَيْدَرَانِي (٥٠) وَالْيَوْمَ ٱلثَّانِي اجْعَلْ عَلَيْهِ مِنَ ٱلأَصْفَرْ مَتَ ٱلْبِيْضَةَ مَطْبُوخٌ مَعَ شَحْمَ ٱلْخَنْزِيرِ يَوْمَيْنِ أَوْ أَكْثَرْ. فَإِنْ لَمْ تَنْشَفْ بِذَالِكَ أَوِ الأَ تَاخُذْ مَنَ ٱلشَّرَابَ وَمِنَ ٱلْعَصَفْ وَهِيَ «قَالَهْ» وَأُدْرُسْهَا وَغَرْبِلْهَا وَغَلِيهَا فِي الشَّرَابِ. ثُمَّ تَبْلْ أَشْتُبْهْ فِي ذَالِكَ عَلَى ٱلْجُرْحِ وَاجْعَلْ فِي ذَالِكَ ٱلشَّرَابْ مِنَ الزَّيْتِ فَهُوَ بَرْءٌ.

108- بَابٌ قَالَ أَبُوقْرَاطْ

[fol. 29v.] «وَإِنْ عَمِلْتَ هذه العِلَّة بِالزَّفْتِ وَلَمْ يَشْتَدْ الْمَوَاضِعِ إِنْ يَكُونَ مِنْ لَحْمٍ وَتَجْعَلْهُ عَلَى ٱلْمَوْضَعِ وَتَخْلِيهِ عَلَيْهِ حَتَّى إِلَى ذَالِكَ ٱلْوَقْتِ مِنَ ٱلْيَوْمِ الثَّانِي وَاحْذَرْ أَنْ لاَ تَدْخِلَ ٱلدَّابَّةَ فِي الْمَاءِ إِلَى سَبْعَةَ أَيَّامٍ تَبْرَأْ.

وَلَهَا أَيْضًا إِنْ أَرَدْتَهُ وَعِلاَجَهُ بِالثُّوْمِ وَالْفُلْفُلْ عَلَى مِثْلِ مَا ذَكَرْنَا فَهُوَ أَبْلَغْ لِلْمَشَشْ يَبْرَأْ.

109- بَابُ ٱلْخُنَاقِيَّهْ

تَاخُذْ لِلْخُنَاقِيَّهْ ٱلْقُوقَانْ وَشَحْمَ ٱلْخَنْزِيرِ وَمِنَ ٱلْبَيَاضْ وَمِنَ ٱلشَّرَابْ ٱلطِّيبِ وَتَدْرُسَ ٱلْقُوقَانْ وَتَخْلِطَ ٱلْجَمِيعْ وَتَسْقِيهَا لِلدَّابَّةِ وَتَرْمِي مِنْهَا فِي مَنْخَرَيْهَا صَحِيحٌ مُجَرَّبْ.

110- بَابٌ لِلْبَرَصِ

خَيْطٌ مِنْ حَرِيرٍ وَيُرَبَّطْ مَعَ أُصْلِهَا وَتَاخُذْ الْمَاءَ غَلْيَانًا وَتُلْقِي فِيهِ الْبَابُونَجْ وَتَدْلُكْ بِهِ الْكَتْفِ جِدًّا ثُمَّ تَنْفُخْ فِيهِ بِالْقُنُوطْ حَتَّى

---

٥٠) أندراني Léase

-٢٩-

[fol. 30r.] يَنْتَزِي النَفْخِ. ثُمَّ تَثْقُوبَ آلنَّفْخِ بِالْمَثْقَابِ أَوْ بِالْمِبْزَاغْ وَتَاخُذْ دَرَاهِمْ مِنْ فِرْبِيُونَ وَتَطْبُخَهُ فِي رَطْلٍ مِنْ زَيْتٍ وَهُوَ غَلْيَانْ. ثُمَّ تَاخُذْ شِكَالٌ قَصِيرٌ مِنْ شَبَرْ وَتِشَكَّلَ آلْيَدْ الصَّحِيح مَعَ آلرِجْلِ الصَّحِيحِ سَبْعَ أَيَّامٍ. ثُمَّ تَدْهُنَهُ بِالسَّمَن جِدًّا تَبْرَأْ بِإِذْنِ اللَّهِ.

111- بَابُ آلْجِدْرِي

قَالَ أَبُوقْرَاطْ« عِلَاجَ آلْجَدْرِي مِنَ آلدَّوَابَّ وَالبَقَرِ وَالْمَعَزِ الَّذِي يَنْتَفَخْ وَيَتَحَوَّلْ تَاخُذْ رَاسَ آلصَّابُونَ وَبَصَلَةَ آلْفَارْ وَزَيْتِ بَالِي وَتَطْبُخَهُ فِي أَنِيَةٍ جَدِيدَةٍ فِي الزَّيْتِ حَتَّى تَحْمَرْ آلْبَصَلَةَ تَاخُذْ آلْجِيرْ وَتَمْزَجُهُ مَعَ آلزَّيْتِ وَتَطْلِي بِهِ آلْجِدْرِي يَبْرَأْ بِإِذْنِ اللَّهِ. »

112- بَابُ عِلَاجَ آلْجِدْرِي فِي آلْغَنَمْ

[fol. 30v.] قَالَ أَبُوقْرَاطْ« تَاخُذْ زَيْتَ آلرَّنْدِ وَزَيْتَ آللَّوْزِ آلْمُرِ وَتَرْيَاقْ وَسَمَنْ وَبُرَادَةَ آلنُحَاسْ وَمِنْ فُلِيَنْ وَثَلَاثَةَ أَوَاقٍ مِنْ زَنْجَارْ وَوَقِيَه زَرْنِيخْ وَهُوَ« أَرْبِمِنْتُهْ» وَمَنْ عَسَلْ نِصْفُ رَطْلٍ وَأَطْبُخْ كُلُ ذَالِكَ وَأَعْمَلْ مِنْهُ دُهْنٌ وَأَدْهُنْ بِهِ لِلشُقَاقِ وَالْجِدْرِي فَإِنَّهُ يَصِحُ بِإِذْنِ اللَّهِ.

113- بَابُ إِذَا أُرِدَّت أَنْ تَقْطَعَ آلدَّمْ مِنْ كُلِ جُرْحٍ وَلَمْ تَقْدِرْ قَطْعَهُ

تِبُلُّ خِرْقَةٌ كِتَّانٌ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ وَتَجْعَلَهَا مِنْ فَوْقٍ حَتَّى يَنْقَطِعَ آلدَّم. فَإِنْ كَثُرَ وَلَمْ يَنْقَطِعْ بِذَرِي عَلَيْهِ زِيتًا مَسْحُوقًا تِيرَّه شِبِيلَهْ وَعَصْفَهْ قَالَهْ فَإِذَا آذْرَيْتَ عَلَيْهِ ذَالِكَ آلْغُبَار وأَرْبِطْ عَلَيْهِ خِرْقَةٌ إِلَى يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ فَوْنَهُ يَنْقَطِعْ بِإِذْنِ اللَّهِ.

وَكَذَالِكَ إِذَا آنْتَفَخَ مَوْضِعَ آلْفِصَادَهْ وَالضَّرْبَهْ اجْعَلْ عَلَيهِ خِرْقَةٌ مَبْلُولَةٌ فِي الشَّرَابِ وَدُهْنَ آلْوَرْدِ أُولِي الرُشَادْ

-٣٠-

[fol. 31r.] فَإِنَّهُ يُحَلُّ ٱلنَّفْخِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ.

وَكَذَالِكَ إِذَا كَانَ ٱلْمَوْضَعُ مَنْفُوخٌ وَفِيهِ وَجَعٌ شَدِيدٌ اجْعَلْ عَلَيْهِ الصُّوفَ الْمُوَضَّعَ مَبْلُولٌ فِي الْخَلِ وَالزَّيْتِ فَهُوَ بَرْءٌ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ.

114- بَابٌ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْفِي الْجِرَاحَ

تَاخُذْ مِنَ ٱلْمَسْتَكَى (٥١) ثَلَاثَةَ أَوَاقٍ وَزَيْتِ رِطْلَيْنِ وَرَطْلٌ مِنْ خَلٍ قَوِيٍّ وَوَقِيَّتَيْنِ مِنْ اشْتِقْدَارَانْ بِالْعَجَمِيَّةِ وَاعْمَلْ مِنْهُ دُهْنٌ يَنْحَلُّ ٱلْجِرَاحُ وَيَنْشَفُهُ بِإِذْنِ اللَّهِ.

115- بَابٌ إِذَا افْتَفَخَ أَقْوَامَ ٱلْخَيْلِ مَنْ قِبَلِ الْمَطَاحِينْ أَوْ مِنْ قِبَلِ ضَرْبَةٍ مِنْ عُودٍ أَوْ حَجَرٍ أَوْ مِنْ رَقْضَةٍ (٥٢) مِنْ دَابَّةٍ.

تَاخُذْ مِنَ ٱلْفَسْنَتِنْ وَهُوَ «آشِنْشِيُو امَرْغُوا» وَفِي لُغَةٍ أُخْرَى «دُنْزَالِي» وَتَاخُذْ مِنْ عِنَبَ ٱلذِّيبُ [fol. 31v.] وَهُوَ بِالْعَجَمِيَّةِ «مِرُلْيَا رَقَارَا وَمِرُلِيَ قَرْنَارَهْ» وَأَدْرُسْ كُلَّ ذَالِكَ مَعَ شَحْمَ ٱلْخَنْزِيرِ وَاجْعَلْ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ عَسَلٍ وَشَيْءٌ مِنْ زَيْتٍ وَمِنْ ٱلدَّقِيقِ مَتَاعَ ٱلْقَمْحِ وَأَطْبُخْ كُلَّ ذَالِكَ فِي وَاحِدٍ فَابْسُطْهُ عَلَى خِرْقَةٍ وَاجْعَلْ عَلَى ٱلنَّفْخِ فِي قَدْرِ مَا تَحْتَمِلُ وَاعْمَلْ مِنْهُ ثَلَثَ مَرَّاتٍ فِي النَّهَارِ أَوْ أَرْبَعَةً.

وَإِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَعْمَلَ عَلَى نَعْتٍ أُخَرَ تَاخُذْ مِنْ عُصَارَقَ ٱلدُّنْزَالِي وَمِنْ عُصَارَةَ ٱلْقَرَبْسِ(٥٣) وَهُوَ «أَبِيُ» وَمِنَ ٱلْقِيرِ مِثْلُ ذَالِكَ وَمِنْ شَحْمِ ٱلْخَنْزِيرِ كَذَالِكَ وَمِنَ ٱلشَّرَابِ الأَبْيَضِ كَذَالِكَ وَأَطْبُخْ كُلَّ ذَالِكَ لِوَاحِدٍ وَاجْعَلْ فِيهِ مِنْ دَقِيقَ ٱلْقَمْحِ فَإِذَا طَبَخَ اجْعَلْهُ عَلَى ٱلنَّفْخِ قَدْرَمَا تَحْتَمِلُ فَإِنَّهُ يَنْحَلُّ بِإِذْنِ اللَّهِ.

وَلَهُ أَيْضًا إِنْ كَانَ وَانْتَفَخَ وَمَالَ إِلَى ٱلْجَانِبِ السُّفْلَى تَاخُذْ حَدِيدٌ طَرْقَهُ مَحْدُودٌ عَلَى كَيْلَ ٱلظِّفْرَةِ وَأَحْمِيهَا وَيَنْتَتْ(٥٤) ذَالِكَ ٱلْمَوْضَعْ

---

٥١) المصطكى Léase

٥٢) ركضة Léase

٥٣) كربس Léase

٥٤) وينبت Léase

[fol. 32r.]مِنَ ٱلنَّاحِيَتَيْنِ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ عَلَى مَا تَرَى أَنْ يَحْتَاجَ فِي حَقِّ أَنْ تَخْرِجَ ذَالِكَ ٱلْمِدَّةَ وَبَعْدَ
ذَالِكَ أَدْهِنْهُ بِسَمْنٍ مَرَّتَيْنِ فِي ٱلنَّهَارِ فَإِنَّهُ يَبْرَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ.
116- بَابٌ إِذَا أَرَدتَّ أَنْ تَزُولَ ٱلنَّفْخَ مِنْ كُلِّ عَصَبٍ أَوْ أَيْنَ كَانَ مِنْ بَدَنِ إِبْنِ أَدَمَ
أَوْ مِنَ ٱلدَّابَّةِ.
تَاخُذْ شَحْمَ ٱلْخَنْزِيرِ وَمِنَ ٱلتِّينِ ٱلأَبْيَضِ وَادْرُسْ كُلَّ ذَالِكَ وَاجْعَلْ عَلَى ٱلنَّفْخِ فَإِنَّهُ يَنْحَلُ بِإِذْنِ
ٱللَّهِ.
117- بَابٌ إِذَا أَرَدتَّ أَنْ تَخْرِجَ ٱلْمِدَّةَ مِنْ كُلِّ جُرْحٍ
[fol. 32v.]تَاخُذْ أُصُولَ ٱللِّرِّيهْ وَادْرُسْهَا مَعَ شَيْءٍ مِنَ ٱلْعَسَلِ وَاجْعَلْهَا عَلَى ٱلْجُرْحِ فَإِنَّ ٱلصَّدِيدَ يَخْرُجُ
وَلَوْ كَانَ فِي عُمْقِ شِبْرٍ.
118- بَابٌ لِبَيَاضِ عَيْنِ ٱلدَّابَّةِ
تَاخُذْ زَرِيعَةَ ٱلْقُطُفِ وَخَمْسَ حَبَّاتٍ مِنْ فُلْفُلٍ فَتَدُقُّهَا وَتَجْعَلُهَا فِي عَيْنِ ٱلدَّابَّةِ فَإِنَّهُ مُجَرَّبٌ.
119- بَابٌ لِظُفْرَةِ ٱلْعَيْنِ(٥٥)
120- بَابٌ لِلشَّبَكَةِ [fol. 32v.]
قَالَ أَبُوقْرَاطْ، وَإِنْ كَانَتْ شَبَكَةٌ مِنْ عُرُقٍ وَيَأْسٍ فَإِنَّهَا تَعْرِيبُهَا مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ وَٱلتَّعْرِيبُ ٱلإِفْرَانْجِيُّ
بِٱلنَّارِ لِلشَّبَكَةِ بَعْدَ ٱلْبَارِدِ مِنْ أَحْسَنِ مَا تُعَالِجُ وَٱلتَّعْرِيبُ بَعْدُ فِي ٱلتَّشْعِيرِ رَقِيقًا مِمَّا يَصْلُبُ
بِهَا ٱلْحَافِرُ وَيُصْحِحُهُ مِنْ كُلِّ نَقِيَّةٍ تَكُونُ مِنَ ٱلشَّبَكَةِ وَٱلنُّقْطَةِ مِنْ عِلَلِ ٱلْحَافِرِ كُلِّهَا نَافِعٌ بِإِذْنِ
ٱللَّهِ. قَالَ أَبُوقْرَاطْ، وَلَهَا أَيْضًا تَاخُذْ نِصْفَ رُبْعٍ مِنْ شَرَبٍ طِيبٍ وَتَطْبُخُهُ بِٱلْقُبَيْرَةِ طَبْخًا حَسَنًا
وَتَسْقِيهِ بِهِ ٱلدَّابَّةَ وَتَلْقِي مِنْهَا فِي مَنَاخِرِهَا تِبْرًا بِإِذْنِ ٱللَّهِ.
121- بَابٌ ٱلْحَسِيرَةِ وَٱلْحَسَرِ. وَٱلْحَسَرُ فِي ٱلصُّلْبِ أَيُّ عِلَّةٍ كَانَتْ وَنَزَلَتْ مِنْ هَذِهِ ٱلْعِلَلِ مِنَ
ٱلدَّابَّةِ فِي صُلْبِهَا يَكُنْ

(٥٥) Falta una página al menos.

-٣٢-

[fol. 33r.] عَلى ضُرُوبٍ كَثيرَةٍ مُخْتَلفَةٍ وَأَكْثَرُ مَا يَعْرِضُ لِلنَّمِيرَةِ فَمِنَ ٱلْخَنَاقِيَةِ وَالرِّيحِ إِذَا ٱجْتَمَعَ سُلْطَانُهَا فِي الصُّلْبِ وَٱشْتَدَّ غَلَبَتُهَا.

قَالَ بُقْرَاطُ: «أَمَّا ٱلْحَسرُ فَيَكُونُ مِنْ وَقْعَةٍ أَوْ ضَرْبَةٍ أَوْ ثِقْلٍ. وَأَمَّا ٱلرِّيحُ(٥٦) فَرُبَّمَا كَانَ أَيْضًا مِنْ وَقْعَةٍ أَوْ ضَرْبَةٍ أَوْ هَيْجِ رِيحٍ. فَإِذَا عُرِضَ لِلدَّابَّةِ مِنْ هَذِهِ الْعِلَلِ عِلَّةٌ فَعَالِجْهَا بِمَا أَصِفُ لَكَ إِنْ شَاءَ ٱللهُ».

122- بَابُ قَالَ بُقْرَاطُ

«أَمَّا الرِّيحُ وَالنَّمِيرَةُ إِذَا كَانَتْ مُحْدِثَةً فَإِنَّكَ تَشْرِطُ مِنْهَا مَوْضِعَ الْعِلَّةِ تَشْرِيطًا بَلِيغًا. ثُمَّ تَحْمِلُ عَلَيْهِ الزَّيْتَ الْمُغَلَّى تُبَلِّغُهُ بِهِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ إِنْ شَاءَ ٱللهُ. وَيَكُونُ جَمَامُهَا ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَيَكُونَ [fol. 33v.] ٱلْعِلَاجُ عَلَ نَارِهَا بِأَنْ تَرُشَّ عَلَيْهِ بِالزَّيْتِ سَبْعَ أَنَامٍ. ثُمَّ تَحْمِلُ عَلَيْهِ الْعَصِيدَةَ لِيُلْتَيْنِ. ثُمَّ ٱلرِّتَمُ الْمَدْرُوسُ لِيُلْتَيْنِ. ثُمَّ ٱلرَّأْسُ بِالْخَلِّ سَبْعَ أَنَامٍ وَتَذَرِّي ٱلآسَ مَسْحُوقًا.

123- بَابُ الْمُقْلِ بِالْعَجَمِيَّةِ «تُرْسُنْ»

قَالَ أَبُوقْرَاطُ: «وَأَمَّا الْمُقْلُ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْخَنَاقِيَّةِ وَالرِّيحِ. فَإِذَا أَصَابَهَا فَعَالِجْهَا بِمَا أَصِفُ لَكَ إِنْ شَاءَ ٱللهُ. وَذَالِكَ أَنْ تَأْخُذَ فُرُوجًا صَغِيرًا وَتَطْبُخَهُ مُعَجَّلًا وَتُخْرِجَ أَحْشَاءَهُ وَتَأْخُذَ شَيْءً مِنْ مَاءِ سُخُونٍ وَشَيْئًا مِنْ قَيْمُونٍ(٥٧) فَتَدُقَّهُ. ثُمَّ تَفْتَحَ فَمَ الدَّابَّةِ وَتَسْقِيَهَا لَهَا إِنْ شَاءَ ٱللهُ.

124- بَابُ لِلدَّابَّةِ الْمَرْكُوبَةِ. الْهِنْدُوَانَ بِالْعَجَمِيَّةِ «إِنْ رَدَامِدَنْتُهُ»

قَالَ بُقْرَاطُ «فَسَدَّةُ نَفْخَ الْخَنَاقِيَّةِ وَاسْتَحْوَذَتْ حَرَارَةُ الرِّيحِ وَهِيَ حُمَّا الدَّابَّةِ فَعَالِجْهَا بِمَا أَصِفُ وَذَالِكَ

---

(٥٦) Lectura incierta.

(٥٧) Texto corrupto.

[fol. 34r.] أَقْرِبهَا فِي صُلْبِهَا فِي مُجْتَمِعِ الصُّلْبِ وَالكفل وَتُبْلِغُهَا إِبْلَاغًا حَسَنًا. ثُمَّ تَفْصِدُ لَهَا
كُلِّ عِرْقٍ يُجْرِي الْفَصْدُ. ثم تَكُنَّ الدَّابَّةُ فِي بَيْتٍ يُوقَدُ أَطْرَافًا فِي نَاحِيَةِ ذَالِكَ الْبَيْتِ حَتَّى
يَرْتَفِعُ دُخَانُهَا يَعْمُرُهَا ذَالِكَ الدُّخَانُ. تَفْعَلُ ذَالِكَ بِالدُّخَانِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَوَالِيَاتٍ فَإِنْ قَدَرْتَ
أَنْ تُلْقِي عَلَيْهَا لِجَامَ الْفَرَسِ تَلُوكُهُ الدَّابَّةُ بِفَمِهَا فَتَلِينُ عُرُوقُ الرَّأْسِ وَالْعُنُقِ بِذَالِكَ.
وَلَهَا أَيْضًا: تَأْخُذُ زَيْتَ إِنْفَاقٍ جِدًّا كَثِيرًا وَتَجْعَلُهُ فِي قِدْرَةٍ جَدِيدَةٍ وَتُغْلِيهِ عَلَى النَّارِ غَلَيَانًا
حَسَنًا وَتَكْوِي بِهِ الدَّابَّةَ فِي كُلِّ عُقْدَةٍ مِنْ بَدَنِهَا أَوَّلَ ذَالِكَ صَفْحَتِهَا فِي الْعُنُقِ أَرْبَعُ أَصَابِعَ
[fol. 34v.] مِنَ الْقَفَا وَمَوْضِعُ مُقَدَّمِ الْجَبْهَةِ وَفِي مَوْضِعِ الصَّدْرِ وَعِنْدَ الرُّكْبَتَيْنِ وَخَارِجَهَا وَعِنْدَ الْعُقْدَتَيْنِ
مِنَ الزَّايِدَتَيْنِ مِنْ خَارِجٍ وَمِنْ مُجْتَمِعِ الصُّلْبِ وَعِنْدَ مُجْتَمِعِ الْعَاتِقِ(؟) الْوَرِكَيْنِ وَعِنْدَ
الدَّاخِصَتَيْنِ(٥٨)مِنْ خَرِجٍ كَيًّا لَطِيفًا وَعِنْد عُقْدَةِ الرِّجْلَيْنِ مِنْ خَارِجٍ كَيًّا لَطِيفًا مُتَوَسِّطًا.
ثُمَّ تَفْصِدُ لَهَا الْعِرْقَ فَإِنَّهَا تَبْرَأُ بِإِذْنِ اللَّهِ

125- بَابُ النُّقْطَةِ وَبِالْعَجَمِيَّةِ «أَنْ بَادْرَدُورَهْ»

قَالَ أَبُو قُرَاطٍ «إِذَا كَانَتْ النُّقْطَةُ فِي الْحَافِرِ إِذَا كَانَتْ فِي الْحَافِرِ فَادْخِلْ الْمِرْوَدَ بِالنَّارِ
فِي بَيْتِ الْحَافِرِ. ثُمَّ تَعْصِبُ عَلَيْهَا عَصِيدَةَ الْفُولِ بِمَاءٍ مَلْحٍ ثَلَثَةَ لَيَالٍ وَتَجِمُّ الدَّابَّةُ يَوْمًا
بَرْءًا بِإِذْنِ اللَّهِ»

127- بَابٌ لِلْخَنَاقِيَّةِ وَهُوَ «مُورْمُوا»

قَالَ أَبُوقُرَاطٍ «إِذَا هَاجَتْ الدَّابَّةُ الْخَنَاقِيَّةُ فِي الشِّتَاءِ وَلَمْ يَكُنْ ذَالِكَ وَقْتٌ يُمْكِنُ إِسْعَاطُهَا
فَعَالِجْهَا.

---

٥٨) واعصتين Léase

٦٩) الدخستين Léase

كسرُ سُلطانُهَا وَشِدتُهَا. وَذَالكَ تَاخُذْ آلكُرُنْبَ آلاَجْعَدْ آلشتَوِي وَتَطْبُخَهُ طَبْخًا
ن مَّائِهِ مِقْدَارُ رَطْلٍ ثُمَّ تَجْعَلْ فِيهِ مِثْلُ رُبْعِهِ مِنْ زَيْتٍ فَتَخْلَطُهُ فَتَلْقِي مِنْهُ
ر قَنْدلَتَيْنِ فِي مَنْخَرَيْهَا تَفْعَلْ ذَالكَ مِرَارًا فَإِنْ آلخُنَاقِيَّهْ تَنْكَسِرُ عَنِ الدَّابَّهْ.
لِ وَقْتٍ إِذْ هَاجَتْ عَلَى آلدَّابَّهِ وَاَضْعَفْتُهَا حَتَّى تَحْرُمَ آلاَكْلِ وَتَكُونُ فِي سَكْرَةٍ
نَهْ وَتَذْبَحَهَا وَتَنْتَفَهَا كَمَا تَعْمَلَهَا لِلْكُلِ. ثُمَّ تَطْبُخَهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَفْتَحْ بَطْنَهَا 5
وَمَلْح فَإِذَا طَبَخْتَ أَخْرِجْهَا وَاجْعَلْهَا فِي مَلْعَفَةِ الدَّابَّةِ وَعَلَقها عَلَيْهَا كَمَا هِيَ
يَهْبِطْ آلخُنَاقِيَّهْ وَتَسْتَقِرَ آلدَّابَّهَ لِطُولِ عُمْرِهَا بِإِذْنِ اللَّهِ.

TRADUCCIÓN

Libro que contiene temas concernientes a veterinaria y asuntos semejantes que revisten gran utilidad

¡Quiéralo Dios, El que proporciona el camino recto!

1. Descripción de un remedio eficaz para cualquier mal en los ojos.

Coge, ¡la bendición de Dios sea contigo!, una porción de escoria de bujía, ponla en un poco de agua hasta que se ablande y adquiera esa agua tonalidad amarilla, exprime a continuación jugo de granada dulce en una cantidad equivalente a la cuarta parte del agua, y añade cardenillo y azúcar de Salomón, triturados y tamizados, en la cantidad de una onza por cada arrate de agua empleada.

Trabaja todo y confecciona un unto que aplicarás en untura cuando lo consideres necesario, porque su resultado es excelente. ¡Permítalo Dios! [fol. 2 r.]

2. Sobre cómo conocer la edad de las bestias.

Sabe, Dios te guarde, que todo animal a los treinta meses muda un par de muelas de arriba y abajo. En el momento que el animal cumple tres años y medio cambia dos de sus molares también y entonces es de cuatro muelas. Cuando el animal haya cumplido cuatro años y medio, es decir sea fresca e igualada[31]*, aplícale esta untura: coge grasa de carnero, cera, goma y trementina y haz en ello un ungüento y unta a la bestia dos veces al día, porque sanará. ¡Permítalo Dios!*

31. Tanto en el Libro de Agricultura de Ibn al-ᶜAwwām (II, XIV, p. 517) como en el *Tratado de Hipiatría* de Ibn Ḥudayl (fol. 140r, ms, nº XLII de la Real Academia de la Historia "Colección Gayangos") se encuentra el antecedente de este capítulo, si bien nuestro texto -como ocurrirá casi siempre- se presenta incompleto y desordenado frente a las fuentes árabes: "De lo que da a conocer la edad de las bestias, lo cual se indica por las muestras de su dentadura y lo que acaeciere de nuevo en ella [...] toda bestia tiene quatro dientes delanteros, quatro segundos, quatro terceros, quatro caninos, y dientes molares. Los primeros que le nacen al potro son sus quatro dientes delanteros [...] sus cuatro segundos nacen después de los dos meses de nacidos, y los quatro terceros después de los ocho meses hasta los de su nacimiento. El potrillo recién nacido (se llama) *faluón* [...] al acercarse el año es *hayliyon* (o anniculo) [...] cumplido el segundo año *jadaón* [...] cumplido el año tercero es *tsaníyo* (o que ya los ha arrojado) [...] quando ha mudado los quatro segundos dientes es *rabaíyon* [...] quando ha mudado sus quatro terceros dientes es *karihón* [...] fuera de lo que hemos expresado nada más muda de sus dientes, y llámase *farasón* (o caballo ya hecho), no por los años que tiene, sino por los dientes que ha mudado". Ibn Ḥudayl dice: "De cómo conocer la edad de las bestias por sus dientes: has de saber que los primeros dientes que le salen al animal son dos, de arriba y de abajo, llamándose a estos *ṯināyā* y el animal recibe entonces el nombre de *ŷada* (cría); después le salen otros dos próximos a estos, a la derecha y a la izquierda, arriba y abajo que reciben el nombre de *al-wusṭā* (intermedios) y al animal se le llama *ṯanīyya* (que tiene ya cuatro incisivos); después le salen otros cuatro dientes, dos arriba y dos abajo, y son los últimos dientes que le salen, llamándose el animal *rubᶜ*, porque estos cuatro últimos dientes que le han salido se llaman *rabāʿiyyāt* (dientes entre incisivos y caninos).

Y, si quieres hacer otro ungüento, coge 5 onzas de [¿...?][32] [fol. 2v.]

3. Un aserto de Hipócrates:

"Si quieres, cauteriza la bestia con aceite en muslos, patas y articulaciones del pie, se curará". ¡Permítalo Dios!

4. Sobre la despeadura, que en romance es "calambre"[33].

Cuando se presente ante ti el animal despeado en compañía de su dueño, pregunta a éste su nombre y el nombre de su madre. Cuando haya respondido, invoca el nombre de Dios diciendo: "Juro por Dios que los cielos han enviado una despeadura que aqueja a la pezuña del animal de fulano hijo de fulano. Yo haré ensalmo y Dios curará".

Coge a continuación un pelo de la bestia y vuelve a hacer el hechizo pronunciando las mismas palabras, mas haciendo a la vez dos nudos con aquél y repitiendo lo mismo al final de cada nudo. Ata seguidamente el pelo ensalmado anudado en la pata del animal diciendo [¿...?][34] [fol. 3 r.] culantrillo de pozo y tritúralo bien. Unge a continuación con miel la verruga y véndala bien con coriandro día y noche. Repite la operación varias veces, porque se curará. ¡Permítalo Dios!

Otro procedimiento:

Coge agua hervida hasta bullir en el recipiente y aceite, y untas la verruga y después la vendas, desaparecerá rápidamente. ¡Permítalo Dios!

5. Sobre la torsión.

Hipócrates dice: "Cuando el animal es aquejado de contorcim(i)ento, cauterízalo con un hierro cada cuatro dedos, bien sujetado, desde el tendón de Aquiles hasta la base del fémur, porque se cura". ¡Con el permiso de Dios! [fol. 3 v.]

6. Un aserto de Hipócrates:

"Coge tamarisco tierno, cuécelo bien hasta que se ablande y disuelva, retíralo del fuego para que llegue al vientre del animal. Si con una ingesta no bastara, dale otra, porque el mal desaparece". ¡Permítalo Dios!

---

32. La última línea del folio se haya corrupta por la humedad.

33. La voz castellana "calambre" -como sucede otras veces en este texto-no corresponde al término árabe. En cuanto a *dahfa* es deformación de *rahsa*. Ibn al-ʿAwwām, *Tratado de Agricultura*, II, p. 635, trata este mismo mal diciendo: "la lesión que acaece a las bestias en los cascos de sus manos (*al-rahsa*) se conoce, si al andar el bruto así herido avienta su casco la tierra que coge debaxo solamente, habiendo juntamente en él fuerte recalentamiento. También proviene esa lesión de las piedrezuelas o cosa semejante sobre que haya pisado el bruto con las ranillas de sus cascos, de que resulta que coxée y que se forme en el casco cosa que le eche fuera".

34. Cf. el apartado Confrontación de las fuentes, donde indicamos que esta receta mágica ha sido tomada del *Tratado de Hipiatría* de Ibn Ḥudayl (fol. 132v). Por otra parte, el texto presenta en este punto una laguna saltando a otro tema.

7. Sobre la reticulación y el dájaso, es decir "ferida"[35].

Hipócrates dice: "Esta clase de úlcera acaece, bien por infección en la sangre, bien por exceso de fatiga. Si es deformación reciente, trátala cauterizando con frío, o mejor con fuego. Y, si se hace crónica, y no la curas, no intentes más tratamiento que la untura con óleos. ¡Quiéralo Dios!

8. Un aserto de Hipócrates:

"La incisión con cauterio en la reticulación con brea y grasa continuará durante varios días, porque se curará". ¡Permítalo Dios! [fol. 4 r.]

9. Un aserto de Hipócrates:

"Si la reticulación tiene forma de hormiga, se llama "Hormiguillo"[36]*, porque es su señal indicio de daño en la pezuña y con esto se curará" ¡Permítalo Dios!*

10. Sobre la esquinancia o angina.

Coge malva, es decir, mirulyarqara, mirliyaqanarah o biyula, y salvado[37]*. Hierve el agua producto de su cocción con dos onzas de cañafístula y medio arrate de*

35. Tanto la "reticulación" como el "dájaso" son males tratados también por Ibn al-ᶜAwwām e Ibn Ḥudayl. El primero, *Libro de Agricultura* (II, pp. 641 y 676) dice: "En la curación de la 'reticulación' y otras enfermedades se suele hacer la sangría en las venas inmediatas a la quartilla, y para romperlas has de ablandarlas con tu mano desde el nacimiento del brazo del bruto hasta la quartilla". "El 'dájaso' (íd) es un morbo que acaece en la mano del bruto y de que también suele adolecer su pie; el qual es un tumor que aparece entre las cernejas y el casco por la parte interior y exterior, semejante o mayor que el huesecillo del dátil". En nota, Banqueri añade que acaso se trata del mal que es llamado por los veterinarios "clavo pasado". Ibn Ḥudayl, *Tratado de Hipiatría* (fol. 55v) dice también: "el dájaso es como un nudo en las mismas cernejas junto a la raíz del casco, similar al hueso de dátil, que suele inflamarse y se abren las venas de la zona donde está. No debe de tratarse con el hierro salvo cuando el tumor es duro. Si además este es duro y maligno es peligroso, y si es de formación reciente, trátalo; pero si se cronifica y se consolida, no lo trates más que con la untura (con óleos) y posteriormente con brea y cantáridas". En cuanto al castellano *fâdrudurah* podría ser el catalán /aragonés o castellano antiguo "feridura", "herida"; actualmente se usa esta palabra en catalán para la hernia. Es normal además una vocal (u) por (i) en posición átona en este tipo de textos.

36. Ibn al-ᶜAwwām (II, p. 628) dice también: "El hormiguillo es una disgregación y cavidad que hay en la tapa del casco, la qual acaece más frecuentemente en el jumento, y que es un morbo que sobreviene en el casco malo y enxuto; que cuando llega a las cernejas se empodrece, y saliendo de alli materia se corrompe en nacimiento del casco, que esta junto aquella corrupción". En veterinaria en efecto es "una enfermedad de los cascos de las caballerías, que los va deshaciendo", según María Moliner.
La última palabra de la línea está corrupta.

37. Como ocurre otras veces en este texto (cf. nota 3), el término árabe *jubayz* "malva" no corresponde al término romance "mirulyarqāra" y "mirliyāqarnārah", "corazonera". En cuanto a biyula parece ser "viñuela", que registra Maimónides (Glossaire 115), y que equi vale a *Hayūfāriqūm hypericum*, hierba del corazón". "Le nom espagnol viñuela désigne une petite vigne (Simonet 62); la forme- donnée par Simonet (2) est abobriella, et plus tard (61 et suiv.) "verba corazonera" [...] en espagnol moderne est corazoncillo. Les deux noms signi-

manteca fresca de vaca derretida, aplica el producto resultante en clíster, dos o tres veces al día, porque el animal afectado de ahogo, asma o de cualquier infección interna, se alivia. ¡Permítalo Dios!

11. Sobre la hematuria en el animal.

Tritura excremento seco de hombre y ciérnelo, dáselo a tomar a continuación con agua caliente al animal y se curará. ¡Quiéralo Dios!

12. Sobre las verrugas.

Amasa harina de cebada con vinagre y aplica el producto resultante en untura sobre las verrugas, porque desaparecen. ¡Permítalo Dios, El que indica el recto camino! [fol. 4 v.]

13. Sobre cómo extirpar los gusanos de las heridas.

Si escribes y después cuelgas en el cuello de la bestia la siguiente frase: "luqsi yuriŷuq"[38]*, los gusanos saldrán. Es cosa veraz y comprobada. ¡Permítalo Dios!*

14. Sobre cómo elegir los días favorables del mes conforme opinión procedente de Ŷa' far al-Ṣādiq[39]*, quien a su vez lo tomó de los dichos de los antiguos maestros, que Dios tenga en Su santa gloria:*

"El día primero de mes es favorable, porque Dios ¡alabado sea!, creó en él a nuestro padre Adán ¡la paz sea con él! Es apropiado también para visitar al sultán, llevar a cabo gestiones, viajes, ventas y compras. Quienes enfermen en él, recuperarán la salud rápidamente, ¡permítalo Dios! Mas no conviene extraer la sangre en este día, porque quienes así hagan, podrán contraer ictericia.

El día dos es asimismo favorable. Dios ¡alabado sea!, creó en él a Eva. Y él (Adán) se casó con ella en él, pues es buen día para la cama, viajar, vender, [fol. 5 r.] comprar y realizar todo tipo de gestión. Quienes en su principio enfermen, el mal será liviano, mas intenso a su término. Quienes se sangren, podrán contraer fiebres lo cual les alargará la enfermedad.

El día tercero es por completo nefasto. No visites al sultán, ni realices gestión alguna o encargo de aquél proveniente. Quienes emprendan viaje en él, se expondrán a perder los bienes y, quienes se sangren, pueden contraer albarazo.

El día cuarto es idóneo para casarse, ejecutar asuntos e ir de caza o pesca. Los nacidos este día serán amados y quienes emprendan viaje, serán alcanzados por ene-

---

fient herbe du coeur, sand doute á cause de la forme du fruit". En efecto, el "corazoncillo" (*Hypericum perforatum*) es una planta gutífera medicinal de hojas salpicadas de unas pequeñas glándulas traslúcidas y de manchas negras y con fruto acorazonado resinoso (María Moliner).

38. Se trata de otra receta mágica "verbal, escrita", que ya hemos indicado, aunque no podemos descifrar las voces escritas, cf. nota 29.

39. Cf. nota 7.

mistad. Quienes enfermen, se recuperarán pronto, mas quienes se sangren, pueden sufrir muerte súbita siendo miércoles.

El día cinco es por completo nefasto, fatídico y desgraciado. Quienes en él se sangren, verán cubierto su rostro de tonalidad amarilla.

El día seis es por el contrario afortunado y a propósito para visitar al sultán, contraer matrimonio e ir de caza o de pesca. [fol. 5 v.] Quienes emprendan viaje, volverán sanos y salvos. Mas quienes se sangren, pueden padecer ebullición en la sangre.

El día séptimo es apropiado tanto para vender como para comprar, visitar al sultán, contraer matrimonio o efectuar cualquier gestión. Sin embargo, quienes en él se sangren, se teme que mueran.

El día octavo es favorable para ejecutar cualquier acto salvo viajar que es reprobable. Y, quienes en él se sangren, perderán las manos, la fuerza y la salud.

El día nueve es bueno y quien en él viaje, conseguirá bienes. Quienes en él enfermen, recuperarán la salud rápidamente, mas quienes se sangren pueden morir súbitamente.

El día décimo es idóneo. En él nació Noé, ¡la paz sea con él! Los nacidos en este día gozarán de vida cómoda y duradera. Quienes busquen en él cosa perdida, la hallarán. Los que en él enfermen, recuperarán pronto la salud. Es adecuado para negocios, y los que se sangren, no padecerán ni prúrigo ni sarna. [fol. 6 r.]

El día once es óptimo. En él nació Set, ¡la paz sea con él! Es día idóneo para visitar al sultán. Todos los que en él nazcan serán afortunados, porque tendrán riquezas y gozarán de larga vida. Sin embargo los que se sangren verán reducida su potencia sexual.
El día doce es también idóneo y afortunado para todo -como el anterior-. Quienes en él se sangren, mejorarán su hacienda.

El día trece es aciago por completo. No debe de realizarse por ello en él gestión alguna o encomienda del sultán. Quienes en él se sangren, pueden padecer gravidez cerebral. El día catorce es apropiado para llevar a cabo cualquier gestión. Los nacidos en él, serán personas de buenas costumbres, felices y amantes del saber, viendo incrementado su fortuna al término de sus vidas. Mas quienes en este día enfermen, pueden contraer un mal duradero y maligno. Y quienes se sangren adquirirán peso sin energía, y mejorará.

El día quince es favorable para realizar cualquier gestión. Sin embargo, los nacidos en él pueden morir. Y los que se sangren [fol. 6 v.] padecerán asma y debilidad. El día dieciséis es por completo nefasto. No se realizará por ello gestión alguna. Los que en él enfermen, morirán. Mas los nacidos en él, serán queridos, y los que se sangren estarán a salvo de los botores, el prúrigo y [¿...?][40].

40. Voz ilegible.

El día diecisiete es idóneo tanto para viajar como para llevar a cabo cualquier acto. Mas quienes en él emprendan litigio, pueden perderlo; y los que se sangren, pueden verse afectados por bilis negra, prúrigo o sarna.

El día diecinueve es bueno para todo. En este día nació Isaac, ¡la paz sea con él! Los nacidos en él se verán favorecidos, y los que se sangren no padecerán cólicos. [fol. 7 r.]
El día veinte es idóneo para casarse y visitar al sultán. Quienes en él se sangren, no padecerán demencia ni elefantiasis.

El día veintiuno es nefasto por completo. Los nacidos en este día, sin embargo, serán afortunados. Quienes realicen viaje se arrepentirán, y quienes se sangren verán fortalecido el corazón y se enriquecerán.

El día veintidós es óptimo para vender y comprar. Los que en él nazcan gozarán de buena fortuna. Los que en este día enfermen recobrarán pronto la salud, y todo el que parta de viaje regresará felizmente. Quien trate con el sultán, encontrará bien y su petición recibirá favorable acogida, y los que se sangren, Dios les sacará afanes, calamidades, tristezas y pobreza.

El día veintitrés es feliz y afortunado, al igual que el día primero. Quienes en él se sangren [fol. 7 v.] recibirán de Dios vigor y coraje.

El día veinticuatro es nefasto por completo. En él nació Faraón, ¡maldígalo Dios!, y los nacidos en él sólo hallarán reprensión en todo. Quienes emprendan viaje perecerán, y quienes en él se sangren tendrán buena angustia y mayor necesidad.

El día veinticinco es asimismo nefasto. Dios retiró las siete plagas a los egipcios. Quienes en él enfermen, no recobrarán la salud, y quienes se sangren, morirán. El día veintiséis es favorable para [¿...?][41]. [fol. 8 v.]

[¿...?] Cuando se presente en su casa el dueño de la bestia, ésta se recuperará. ¡Permítalo Dios, alabado sea!

14. Otro procedimiento[42].

Utiliza magia con el animal diciendo: "Un fuerte calor ha penetrado en Belén y lo ha querido afectar la despeadura". Coge seguidamente siete pelos del rabo, únelos, haz en ellos siete nudos y átaselos, porque obtendrás buenos resultados, ¡quiéralo Dios!

15. Tratamiento para cualquier mal en las bestias y para curar el asma y el muermo.

Coge un cuarto de almud de centeno[43]*, muélelo como la más fina harina y amásalo con levadura. Déjalo fermentar y haz de él un bollo tibio sobre la brasa, que*

41. Las dos últimas líneas de la página y toda la página siguiente se hallan borradas por la humedad.

42. Receta mágica tomada de Ibn Ḥudayl, *Tratado de Hipatría* (fol. 133r). Cf. apartado Confrontación de las fuentes y nota 23.

43. No está claro a qué derivado del trigo designa el término *sult*. Maimónides (Glossaire 270) dice: "*Sult*, orge nue ou épeautre. C'est une espèce inférieure de froment, qui ressemble be-

retirarás del fuego antes de que se pase. Mígalo entonces en un recipiente [fol. 9 r.] y disuelve sus migajas con agua. Haz pasar el animal, dale a beber el agua resultante, porque lo limpiará de todo mal infeccioso que se haya cuajado en su interior o le aliviará de cualquier dolor. ¡Permítalo Dios!

16. Sobre la caída de las cerdas del copete.

Hipócrates dice: "El tratamiento para la caída de las cerdas del copete, es decir al-nuntin[44], es como sigue: coge calabaza albarrana, raíces de hinojo y de torvisco [¿...?][45] días; al cuarto día, introduce en las fosas nasales de la bestia leche de cabra caliente aún del ordeño en la cantidad de dos onzas, y en los oídos, manteca de vaca derretida y cocida, porque se cura". ¡Permítalo Dios! [fol. 9v.]

17. Sobre la sofocación interna en la bestia.

Hipócrates dice: "Una vez tendido el animal, haz una incisión en el vientre a dos dedos por debajo del ombligo con un canuto de cobre, y sacarás agua amarilla. Retira éste una vez salga espuma y golpea fuertemente con ambas manos la zona afectada.

Coge por otro lado, 1 arrate de alholva, 4 onzas de ajonjolí, 4 de granos de hinojo y 4 de semillas de col; 5 onzas de regaliz, 5 de malvavisco, 5 de semillas de melón y 5 de semillas de lino.

Muele bien todos los ingredientes, cúbrelos con agua, cuécelos de la forma adecuada, y añade, una vez que estén cocidos, 2 arrates de miel y 1 arrate de maliteca de vaca derretida. Finalmente da a tomar a la bestia [fol. 10r.] el producto resultante durante diez días, porque se cura". ¡Permítalo Dios!

---

aocup à l'orge. IB a identifié *sult* avec *trágos* de Dioscoride. *Tuḥfax* l'identifie avec 'l'orge du Prophete'. Clément-Mullet (Ibn ʿAwwām et J.A. Mars-Auril 1865 traduit *sult* par 'orge nue'). Dozy traduit, d'après le dictionnaire d'Alcalà (Granada 1506) *sult* par 'seigle' [...]". Por otra parte, E. GARCÍA SÁNCHEZ, *Kitāb al-Agdiya* (*Tratado de los Alimentos*) de Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Zuhr, Madrid, 1992 (p. 18- nota a) dice: "creo que, dentro de las variedades existentes del mijo, se trata del 'mijo perlado' (*Pennisetum typhoideum* Rich.) o variedad blanca, siguiendo la identificación propuesta por T. Lewicki en su exhaustivo trabajo *West African Food in the Middle Ages*, Cambridge, 1974, pp. 24-27".

44. Este término aparece en el *Tratado de Hipiatría* de Ibn Ḥudayl (fol. 108x) escrito *al-bus* "desgracia, calamidad". Parece ser que nos hallamos ante un error de transmisión, por otra parte frecuente en textos científicos, donde el copista ha confundido el cuerpo de las letras, es decir, interpretó *sīn* por *tā, yā* y *nūn*; y *bā* por *nūn*, de ahí *nūtīn*. Cf. mi trabajo realizado con Mª Teresa HERRERA, «Problemas en la transmisión de arabismos», *al-Qantara*, IV, 1 y 2, 1983, pp. 151-167. El texto de Ibn Ḥudayl dice así: "*al-būs* es la pérdida de pelo de la bestia por una alteración de la piel, que suele ir acompañada de comezón. Tiene su origen en la escasez y alteración de la sangre juntamente con carencia de vapores que nutren el pelo. Se ha de tratar en primer lugar reparando la sangre y engrosando al animal, posteriormente con este medicamento: raíz de calabaza albarrana y de torvisco". En suma, nuestro texto ha tomado de la fuente el dato pero mezcla y confunde las distintas recetas que el autor granadino aplica para esta enfermedad.

45. Texto corrupto por la humedad.

Hipócrates dice también: "Si pones a macerar huevos enteros en vinagre, y cuando estén muy ablandados los introduces en la garganta del animal, éste se cura". ¡Permítalo Dios!

18. Sobre las verrugas.

Hipócrates dice: "Pon sobre las verrugas localizadas en los oídos la untura elaborada a base de adelfa y sarcocola, bien molidas ambas y amasadas, sájalas seguidamente con un bisturí al rojo vivo y aquéllas desaparecerán totalmente". ¡Quiéralo Dios!

19. Un aserto de Hipócrates:

"Si las verrugas se originan en otra zona del cuerpo no siendo su época, córtalas con el bisturí al rojo y aplica después sobre ellas vinagre hervido". (fol. 10v.)

20. Sobre cómo tratar la salida del intestino.

Hipócrates dice: "Cuando se le sale el intestino al animal, efectúa un corte en su ano del tamaño de la uña, y aplica a continuación en la zona la untura cocida elaborada con 5 adarmes de sesbán, 5 de caldo de torvisco y 5 de alquitrán, y se lo metes adentro con las manos, colgándolo para evitar que el animal se tumbe, pues tanto al levantarse como al echarse puede correr gran peligro".

21. Sobre el tratamiento del animal debilitado.

Pon a macerar habas rojas hasta que se ablanden. Una vez maceradas, añade cebada al agua que bebe, porque éste engrosará. ¡Permítalo Dios!

22. Sobre la uña que se forma en los ojos de las bestias[46].

[fol. 11r] Abre los ojos del animal e introduce en ellos una aguja de hierro, a fin de arrastrar con ella suavemente la uña hasta el borde del párpado, y después la sajas. Pon a continuación sal gema molida en los ojos.

23. Sobre la mancha blanca en los ojos de la bestia.

Hipócrates dice: "Haz primeramente una incisión en ambos lados de los ojos y echa la sangre en éstos. Pon después en los ojos, durante diez días, estiércol de camaleón molido con jibión[47]*. Finalmente, aplica también en ellos semillas de hinojo una vez que las hayas masticado previamente en ayunas".*

46. La "uña" o pterigion es un mal asimismo tratado por Ibn al-ᶜAwwām (II, p. 579): "la 'uña' que aparece en el ojo de la bestia, y es una cosa añadida a su túnica a manera de película y que nace en los ángulos interiores del ojo próximos a la nariz, no dexa de ir en aumento de manera que agrandándose cubre la niña del ojo por los dos lados que están próximos a sus ángulos, y haciendo que cuelgue la uña cortes esta con herramienta". Cf. el apartado Confrontación de fuentes.

47. Identificamos el término en Maimónides (Glossaire 214): "*Lisān al baḥr*) c'est aš-šibiyya (sepia) 'os de séche'".

Hipócrates dice: "Cuando la mancha blanca es transparente, coge granada dulce que previamente hayas envuelto en estopa y después enterrado en brasa caliente [fol. 11v.] para que se cueza. Luego la coges, abres y sacas su interior y se lo pones en los ojos de la bestia, cuanto pueda, véndaselo y sanará". ¡Permítalo Dios!

24. Sobre las vejigas.

Hipócrates dice: "Sájalas, extrae por completo el líquido amarillo y seguidamente cauterízalas con miel de buena calidad y euforbio, porque las verrugas desaparecen". ¡Permítalo Dios, alabado sea!

25. Sobre cómo tratar al-malā'in, es decir, las adivas[48].

Hipócrates afirma: "Una vez que las hayas extraído con el bisturí y las hayas extirpado de raíz, aplica sobre la zona afectada la untura elaborada con media onza de azufre y aceite cocidos, porque el animal se cura". ¡Permítalo Dios!

26. Sobre el tratamiento de la carúncula o machacho[49] *sin fuego. [fol. 12r.]*

Toma hojas de olivo, quémalas bien, retira la ceniza y rasura la zona objeto de tratamiento a navaja. A continuación aplica sobre ella aceite de oliva y la ceniza resultante, atándolo por encima, porque saldrá de raíz.

27. Sobre cómo tratar cualquier mal que afecte al casco del animal.

Hipócrates afirma: "Coge la cantidad del peso de 4 adarmes de incienso, y 4 adarmes de limaduras de cobre, 10 adarmes de vidrio, brea y grasa de cenizas alcali-

48. Al-*Malā'in* es plural de *mal'ūna* "maldita". Enfermedad de las caballerías registrada por Ibn Huḏayl (fol. 120v), nombre vulgar, pues dice: "el cólico de vientre es llamado por el vulgo *mal'ūna*, 'maldita', mientras que llaman *al-dība*, 'adivas' a la extirpación de la malignidad". El término romance "adivas" designa "cierta inflamación de la garganta de las caballerías" (María Moliner). Voz que proviene del árabe *al-dība* (Eguilaz y Yanguas, *Glosario Etimológico*...). Ibn al-'Awwām (II, p. 480) dice también: "Aristóteles dice, que el asno sobrecoge una particular enfermedad que le es perniciosa, y es un dolor que embargandola primero la cabeza, y después le fluye por las narices mucha flema de color bermejo la cual lo mata si llega a caerle en el pulmón. Según Aben Abí Hazám, una sola enfermedad ardiente acaece al asno, que es el *dibat* (*al-dība*)".

49. Ibn al-'Awwām (II, p. 658) describe también este mal: "El *machacho* o carúncula (*mašaš*) acaece en la quartilla del bruto, en el nacimiento de su casco, en el tendón, en los nudillos y en la articulación y circunferencia de la rodilla. Unas veces es dura, y otras blanda que después se endurece [...] la carúncula (*mašaš*) a veces está en la mano [...] y a veces en el pie; y soliendo provenir de punzada de piedra, palo o cosa semejante que haya herido la mano, o de golpe o de cosa semejante, queda enervada y se hace un tumor a manera de nuez, menor o mayor que ella" (p. 664). Añade: "según los Greco-romanos, la carúncula es un tumor en el nacimiento del casco". Y en la página 664 se halla el antecedente de nuestro texto, porque dice: "Otro de Hipócrates el Veterinario en la operación de la carúncula sin fuego: toma unos cogollos de ramas de olivo con sus hojas y quemados cierne su ceniza, y rapando y untando después el sitio de la carúncula con alguna aceyte, ponle luego encima, segun su tamaño, un molde de heno seco de madera en forma de anillo en el que se haya puesto aquella ceniza, y atandoselo bien de suerte que no se aparte de aquel sitio, dexalo así una noche; pues secandole esto la raiz, quedará sano el bruto el resto de su vida, mediante Dios".

nas, y 1/2 de arrate de aceite de oliva. Elabora con estos ingredientes un óleo y unge con él el casco de la bestia, porque los resultados son excelentes". ¡Permítalo Dios!

28. Sobre la diarrea y el vómito de los niños. [fol. 12v.]

Si quemas cercillo de la copa de la vid, menta y apio, y das a tomar al niño la ceniza resultante, se cura. ¡Permítalo Dios!

29. Un medicamento para la diarrea de los mayores.

La diarrea se cura con la ingestión de bayas de enebro. ¡Permítalo Dios!

30. Sobre el dolor que afecta a los ojos de los niños.

Si destilas en los ojos el medicamento que contiene asafétida tierna, humedad de cañas e incienso, y los disuelves en él y lo goteas en el ojo, se cura. ¡Permítalo Dios!

31. Un medicamento para la hernia testicular.

Si das a tomar mastuerzo, almáciga, cuajaleche y almidón, la hernia desaparece. ¡Permítalo Dios! Y se le prometerán nueces. Igualmente produce los mismos efectos el jugo de acederaque con mastuerzo. ¡Permítalo Dios! [fol. 13r.]

32. Sobre el vómito.

Coge ḥabb al-as, o sea, arrayán o murta, menta, almáciga y humedad de las puntas de las semillas de vid, cuece todo bien y da a tomar el producto resultante, porque el vómito cesa. ¡Permítalo Dios!

33. Sobre la evacuación de los humores del cerebro.

Toma los granos negros del trigo que los cristianos llaman "tayla"[50], tritúralos, amásalos con aceite, e insúflalos con agua por un canuto. Que sean suaves, no los amases duros, entérate.

34. Sobre el feto muerto en el vientre de la madre.

Si la mujer se sienta sobre el vapor resultante de la cocción de la paja de cebada, el feto sale. ¡Permítalo Dios!

Por otra parte, si la mujer se sienta sobre el vapor resultante de la cocción de quince hormigas, el feto será asimismo expulsado. ¡Quiéralo Dios! [fol. 13v.1]

35. Sobre la evacuación de los humores del cerebro.

Ofrece excelentes resultados espolvorear sobre la cabeza pimienta alumbre y carbón. ¡Permítalo Dios!

50. Acaso sea castellano "niella", "neguilla".

36. Sobre el albarazo.

Toma el caldo resultante de la cocción de rubia, abdómenes molidos de cantáridas y vinagre. Mezcla todo y unge con el producto resultante la zona enferma, porque el mal desaparece. ¡Quiéralo Dios!

Otro procedimiento consiste en cauterizar -en la medida que el grosor de la piel lo permita-, hasta que la tonalidad blanca mude de color y desaparezca. Y aplicar seguidamente sobre la zona, la untura elaborada con harina de lentejas, óleo de rosas, hojas de llantén, es decir, "ïblantayiin", y sangre de vencejos, en la cantidad de una porción de cada uno, porque el albarazo desaparece. [fol. 14r.]

Otro procedimiento es como sigue: coge el arbusto denominado en romance "helecho"[51]*, tritúralo, añade sal y vinagre, y después fíltralo. Unge la zona afectada por el albarazo, porque éste se cura. Otro tratamiento es el siguiente: toma una serpiente de monte, córtala a cuatro dedos por debajo de la cabeza y de su cola. Pon la cabeza así seccionada en un recipiente nuevo, lleva éste al horno o directamente al fuego y déjalo hasta que se queme. Tritura la ceniza resultante y añádele vinagre fuerte. Empapa un paño de lana en el medicamento y frota con él, deforma adecuada, la zona enferma. Une por último ésta con miel y échale después los polvos elaborados con la serpiente. Si repites varias veces esta operación, las manchas blancas desaparecen. ¡Permítalo Dios!*

Otro procedimiento, finalmente, asimismo efectivo para este mal consiste en aplicar sobre la zona afectada sangre de liebre. ¡Permítalo Dios! [fol. 14v.]

37. Sobre la hinchazón en los huesos de los dedos del animal, es decir, masa o sobrehueso[52]*.*

El engrosamiento que se forma en los huesos de los dedos del animal o en sus pies se trata efectuando primeramente una pequeña incisión en la zona afectada sin insistir, luego coges sal y frotas muy bien; luego coges sal y frotas ajo y lo quiebras y lo vendas sobre él.

Y en el labio inferior, dos son útiles para la flaccidez de encías, las úlceras, las ajuagas o las fístulas que pueden aquejar a la bestia.

38. Sobre la sangría de las venas situadas debajo de la lengua, indicada para curar la inflamación de la boca[53]*.*

51. Maimónides (Glossaire 226) registra *falaẏa* "helecho".

52. El "sobrehueso" es "un tumor que se forma en el hueso" (María Moliner). Asimismo Ibn Ḥudayl, *Gala de Caballeros, blasón de paladines* (pp. 116-117) dice: "si las cañas presentan una masa sin tener toda ella consistencia ósea, se dice que el caballo se amašš".

53. Tanto Ibn al-ʿAwwām (II, X y XI, p. 671) como Ibn Ḥudayl, *Tratado de Hipiatría* (fols. 116v a 119r) dedican sus dos capítulos a la sangría "de las venas que es costumbre corriente abrir, y sacar sangre de ellas, para curar a las bestias de sus enfermedades". Sin embargo una vez más el tratado morisco está incompleto y desordenado frente a la fuente árabe.

Se han de sangrar a lo largo y no a lo ancho, dado que puede sobrevenir hemorragia de sangre difícil de parar.

39. Sobre la sangría de las arterias [fol. 15r.] de la sien, a propósito para la plétora cálida y mala que llega a los ojos.

40. Sobre la sangría de las venas occipitales próxima a la nuca, excelente para curar la obstrucción producida por sangre mala, y para calmar el dolor de cabeza localizado en la frente.

41. Sobre la sangría de las yugulares, indicada para el sofoco, el ahogo, el jarado y la calvicie. La sangría de la vena cefálica mitiga los dolores localizados entre la cabeza y las articulaciones del cuello.

42. Sobre la sangría de la basílica, que resulta a propósito para los males localizados por debajo del cuello hasta el vientre. [fol. 15v.]

43. Sobre la sangría de la vena media, útil para ambas cosas, útil para todo lo que la basílica.

44. Sobre el torzón en los caballos, es decir, el dolor de vientre.

Si coges una caña dura, la sumerges en aceite de oliva y la pones en el orificio por donde orina el animal, éste se cura. ¡Quiéralo Dios!

45. Sobre la uña en el animal.

Cuando el animal es afectado por la uña en sus ojos que los cristianos llaman "ungula", introduce en ellos una aguja de hierro y arrastra la excrecencia hasta el borde. Espolvorea a continuación en los ojos sal gema, es decir, sal pedrés y nitro, molidos, porque el animal se cura. ¡Permítalo Dios!

46. Sobre el lobado[54]*.*

Si quieres curar a la bestia de la enfermedad que los cristianos llaman "lobado" [fol. 16r.] coge un hierro calentado al rojo y cauterízalo de través, porque si así no haces, el animal morirá a los tres días. Es cosa eficaz y experimentada.

47. Sobre cómo tratar sin fuego las vejigas en el animal.

Coge lana forrada y sangra la vena pulsátil situada entre el dedo índice y el corazón; es bueno para el dolor de bazo.

54. "El 'lobado' es un tumor carbuncoso que les sale a las caballerías en las axilas y a las vacas, cabras y ovejas en las axilas y en la papada" (María Moliner). Ibn al-ʿAwwām trata también este mal (II, pp. 595 y 603): "Quando el lobado (*al-dīva*) aparece en el cuello, en las orejas, en la vena yugular exterior, o en el pecho del bruto, las señas de esto es si vieres que se le ha inflamado ya la garganta y el pecho, y que rehusa el pienso".

En cuanto al prúrigo y las úlceras en los oídos, resulta excelente sangrar la vena pulsátil de la rodilla, donde está la safena arriba del pulgar, en el interior de la pantorrilla. Para las llagas de los pies, sangrar la ciática de su mal, es decir, al dorso de la pierna.

48. Sobre el cólico de las caballerías que los doctores llaman "torzón"[55].

Se conoce por experimentación el siguiente procedimiento: escribe [fol. 16v.] en los cascos del animal las siguientes palabras: a la derecha, "ṣayḥ" y a la izquierda "ṣayḥ", a la derecha, "dayẖlah" y a la izquierda "furat": es cosa cierta y probada[56].

49. Sobre las heridas con inflamación.

Coge cebolla y sal, machaca todo, y ponlo sobre la herida enconada, que la quitará de raíz y pondrás dentro agua caliente y comino. A continuación pones vísceras de polluelo calientes con un poco de aceite (¿...?][57]*, luego déjalo un rato y mide cuatro dedos del ombligo del animal, y coges un hierro candente y aplícalo según tu estima y mantenlo un rato, porque se cura. ¡Permítalo Dios!*

50. Sobre la inflamación de párpados o barba[58]*. [fol. 17r.]*

Hipócrates afirma: "En cuando a la inflamación de párpados, toma serrín[59]*, tritúlalo bien y mezcla y añade miel, sal y vinagre, y aplica el producto resultante sobre la zona puesto sobre un un bastón y un trapo".*

51. Sobre al-kuhābun, es decir, muermo[60]*.*

Hipócrates dice: "Coge tres huevos, ponlos en un recipiente y añade vinagre en una cantidad que los cubra. Déjalos en maceración dos o tres días, hasta que el vinagre pele la superficie. Luego abre la boca de la bestia e introduce, por último, los huevos en la garganta del animal, porque éste hallará beneficio". ¡Quiéralo Dios!

---

55. También TOROZON, "Torcijón, Torzón. Cólico de las caballerías que les produce dolores espasmódicos" (María Moliner). "Retortijón doloroso del vientre, torozón" (Diccionario de la Lengua Española Vigésimo primera edición).

56. Cf. nota 29. En cuanto a los nombres citados acaso haya que entender que el autor se refiere a la antigua tradición islámica de que cuatro son los ríos del Paraíso, el Nilo, El Eúfrates, *Sayhūn* y *Ŷayhun*. Cf. Yaqūt al-lūmī, *Muᶜŷam al-Buldān*", Beirut, 1979, IV (p. 242). Porque al río Eúfrates se le reconocen numerosas propiedades extraordinarias, como curaciones de enfermedades, entre otras.

57. Hueco en el texto.

58. El término romance "barba" es aquí "carúncula", "cualquier pequeña excrecencia carnosa" (María Moliner).

59. No documentamos *manāšir*. Lo hemos interpretado como una deformación de *nušāra*, "serrín", virutas".

60. No documentamos el vocablo árabe, *kuhābun*. En cuanto a *armū*, parece ser una deformación de "muermo", que el mismo texto cita más adelante, enfermedad equivalente a *junāqiyya*, es decir, "una enfermedad de las caballerías, transmisible al hombre, que consiste en una ulceración de las mucosas de la nariz e inflamación de los ganglios próximos" (María Moliner).

52. Sobre la mancha blanca en los ojos de la bestia.

Ésta desaparece si introduces en los ojos del animal, dos veces al día, excremento de lagarto y sal, molidos y después tamizados, [fol. 17v.] pues disuelve el tegumento, si Dios quiere, cierto y probado.

53. Sobre cómo eliminar el higo[61] que afecta a las bestias.

Coge semillas de la hierba llamada "arzaquzvāhušti[62]" y cuelga ésta durante nueve días en el cuello del animal que padece este mal, porque se cura. ¡Permítalo Dios! Es cosa cierta y probada por experimentación.

54. Sobre cómo tratar la viruela y las ajuagas localizadas en las patas del animal.

Coge un poco de malva, salvado y grasa de carnero. Cuécelos, toma el producto resultante y dáselo, o sea, frótalo y sácale el agua que contiene y ráelo por dentro hasta llegar al hueso. [fol. 18r.] Aplica después sobre la zona albayalde seco, acíbar socrotino y alquitrán, una vez hayan sido amalgamados sobre el fuego, porque el animal se cura. ¡Permítalo Dios!

55. Sobre cómo tratar la sentadura o excoriación de los huesos del lomo[63].

Hipócrates dice: "Cuando haya sido almohazado [el animal], aplica masaje sobre la zona afectada con agua caliente a fin de calmar el dolor. Cuece a continuación miel de buena calidad y euforbio, y raspa aquélla con la navaja. Pon, por otra parte, los medicamentos mencionados en un recipiente y échales sal envuelta en un paño, que mejorarás en el medicamento hirviente, y aplica el producto resultante sobre la zona almohazada. Da masaje finalmente, porque el animal se curará". ¡Permítalo Dios!

56. Sobre el dolor de hombro o contorcimiento[64]. [fol. 18v.]

Hipócrates afirma: "Coge y pon en el suelo el animal y toma el agua que sale de la lesión, amasa ésta con 'aṣīda[65] de cebada y pon el producto resultante sobre la

61. El "higo" es "una excrecencia generalmente de origen venéreo, que se forma alrededor del ano" (María Moliner).

62. Desconocemos este término.

63. La "sentadura" es "una señal o herida en la carne por una cosa que se le incrusta [...] o que roza o aprieta; por ejemplo, la que les hace a veces la albarda a las caballerías" (María Moliner). Ibn al-ʿAwwām (II, p. 602) registra, entre "las enfermedades y achaques que acaecen en el cuerpo del bruto, la 'matadura'; la qual consiste en que en el encuentro de las espaldas del bruto, en su cruz, en la extensión de aquellas y en su lomo mana sangre por la lesión de la silla, por excoriación de la albarda, y por otras causas [...] la más perjudicial de este género es la que acaece en el encuentro de las espaldas del bruto".

64. El término romance parece referirse a la "contorsión" o "descoyuntarse", "dislocar", "desencajar un hueso de su articulación" (María Moliner).

65. Papilla de harina de trigo, cocida en un potaje de verduras frescas. R. ARIÈ, *España Musulmana*, vol. III de *Historia de España* de Turón de Lara, Barcelona, 1983, p. 284. Cf. el apartado Comentario filológico.

zona, porque tanto el ahogo como la inflamación que se suscite en cualquier parte del cuerpo desaparecerán". ¡Permítalo Dios!

Si es intenso el sofoco y abrasa a la bestia, coge harina de trigo, ciérnela y coge lo que sea más fino y sutil, amásalo con agua de retama blanca y ponlo como se ha dicho con la cebada, siendo el reposo siete días.

Un aserto de Hipócrates: "Si el mal es benigno, su tratamiento será de siete días, aplicando greda blanca al animal, porque se cura". ¡Permítalo Dios!

57. Hipócrates afirma: [fol. 19r.]

"Sobre el tratamiento de la vena del cuello que afecta al acromio.

Este mal es una vena que se llena de varices -lo peor que afecta al hombro-, que produce una sensación permanente que desciende por huesos y venas, y que únicamente dura hasta el momento en que lo vendas con alcachofa blanca con su raíz si está seca, teniendo en cuenta que si esta fuere tierna, sus resultados son todavía mejores: si la encuentras debes de molerla bien, hervirla y después aplicarla sobre la zona, porque desaparece el tumor". ¡Permítalo Dios!

58. Sobre la aplicación del clíster al animal[66].

Hipócrates dice: "El clíster es uno de los mejores tratamientos, en primavera tanto para eliminar en el animal los gases internos como las distintas humedades capaces de generar sofocación o la calidez del ahogo". [fol. 19v]

Has de saber asimismo que también está indicado para el ahogo y el asma, porque lo erradica junto con su ardor y picor, aclara el color, engrosa el cuerpo y liquida cualquier mal o dolor".

59. Un aserto de Hipócrates:

"Si deseas que el clíster sea de jugo de aceituna y retama, durante diez días seguidos, añade miel al agua, bate todo y aplica el clíster de la forma previamente mencionada".

60. Sobre el animal sarnoso, es decir, la sarna.

Hipócrates afirma: "Coge calabaza albarrana, córtala en trozos pequeños y cuécela en aceite de oliva. Toma éste y añádele [fol. 20r.] 3 arrates de alheña, 3 de onzas de pimienta y 3 cabezas de ajo. Aplica en untura el producto resultante al animal,

66. El antecedente de este capítulo se halla en Ibn Ḥudayl (fol. 123v) que dice: "El clíster resulta beneficioso para el animal cuando sus lames son internos, como la eliminación de los gases, las humedades de la sofocación y la calidez del ahogo. El mejor momento (de aplicación) es en el estío; se usará en primavera para (tratar) todos los males de la espalda, del movimiento y el cólico y la caída del pelo, a la vez que aclara el color y engrosa y fortalece el cuerpo. ¡Quiéralo Dios! Un clíster seguro y excelente es el de jugo de aceituna aplicado durante tres días seguidos". Es posible por tanto que la expresión de nuestro texto: "*wa-yuzcayisahā wa-ḥardilha wa-ḥakatahā*" (porque la erradica junto con su ardor y picor), sea una lectura errónea de *al-būs* (caída del pelo), *al-ẓahr* y *al-ḥaraka* (espalda y movimiento).

templado, cada día, porque se cura. ¡Permítalo Dios!. Es un medicamento asimismo beneficioso para el hombre".

61. Un aserto de Hipócrates:

"Para el sobrehueso, la carúncula, la hinchazón, el tumor, la sarna, la mancha blanca y el dolor resulta excelente la cebolla albarrana". ¡Permítalo Dios!

62. Sobre el incienso.

Tritura el incienso, introdúcelo en un canuto de caña y efectúa insuflaciones tanto en la nariz como en las sienes, tres veces al día. Luego retíralo, y coge por otra parte un trozo de piel de zapato de la misma medida que la carúncula, y carne salada de la parte delgada del cerdo [fol. 20v.] que los cristianos llaman "anca". Por otro, toma semillas de fenol, mastícalas bien y ponlas en los ojos del animal juntamente con sal gema, es decir, sal pedrés, molida, porque se cura. ¡Permítalo Dios!

63. Sobre cómo detener la hemorragia nasal.

Mete gusanos de estercolero en el horno hasta que se quemen, muélelos y ponlos en las fosas nasales, porque la hemorragia cesará. ¡Permítalo Dios!

64. Sobre el crecimiento del pelo en cualquier parte del cuerpo.

Calcina huesos de dátil, es decir su nuez, tritúralos y amásalos con óleo de rosa. Aplica el producto resultante, en untura, sobre la zona donde quieras que salga el pelo. ¡Permítalo Dios!

65. Sobre cualquier clase de herida, mordedura de perro o contusión producida por espada o piedra.

Pon una lámina de cobre sobre la zona a tratar y venda [fol. 21r.] deforma que no se desate, porque no se producirá ni tumefacción ni inflamación alguna. ¡Permítalo Dios!

66. Sobre la disuria.

Coge ceniza de lentisco, échale agua, muévela y déjala hasta que se aclare, y después fíltrala. Coge seguidamente la cantidad de tres huevos del agua resultante, añádele aceite dulce de buena calidad en la cantidad que lleva una cáscara de huevo y bátelo. Quémalo y da a tomar el producto resultante a quien padezca disuria, porque orinará al momento. Es cosa probada.

67. Sobre la sarna.

Coge hojas verdes de adelfa que es al-baladrī[67]*, machácalas bien y ponlas en un recipiente sin usar. Llena éste de agua y añade un poco de brea, medio arrate de*

67. Entendemos que *al-baladrī* es la forma romance "baladre", "adelfa" (arag. murc. alm., del catalán "baladre") según Corominas, Font Quer (p. 732) dice: "*Nerium oleander*, se cría en las ram-

grasa, dos onzas de azufre, cinco [fol. 21v.] granos de ruibarbo[68], que los cristianos llaman "rabūntinum"[69], y una pizca de coriandro verde. Pon todo a hervir, y cuando el agua haya tomado tonalidad oscura por disolverse la grasa y la brea, retira el recipiente del fuego y déjalo enfriar. Pon después el contenido del recipiente en una sartén con aceite de oliva. Aplica finalmente el producto resultante en untura sobre la zona afectada por la sarna, una vez que lo hayas calentado ya al fuego, ya al sol, porque ésta desaparece. ¡Permítalo Dios!

68. Sobre las escrófulas[70].

Coge una culebra, corta la cabeza y la cola, ábrela por el vientre y aplícala sobre la zona afectada por las escrófulas, porque los gusanos saldrán adheridos a ella.

Si con esto no bastara, vuelve a repetir la operación, mas aplicando esta vez sobre la herida cebolla blanca, dado que ofrece también excelentes resultados. ¡Permítalo Dios!

69. Sobre las heridas con gusanos. [fol. 22r.]

Coge las hojas de melocotonero, muélelas bien y ponlas en una cebolla. Aplica ésta sobre la herida, porque los gusanos saldrán. ¡Con el permiso de Dios!

70. Sobre las sanguijuelas localizadas en la nariz o en la boca.

Toma una caña de habas seca, quémala, pon la ceniza resultante en un canuto de caña y haz insuflaciones por la nariz o la boca del animal, porque las sanguijuelas se desprenderán. ¡Permítalo Dios!

71. Sobre las verrugas.

Coge una vara de sarmiento verde, ponla al fuego, y una vez que suelte el jugo, unge con él las verrugas, porque desaparecerán. ¡Permítalo Dios!

También desaparecen las verrugas si pones sobre ellas harina de trigo amasada con vinagre.

72. Sobre el enrojecimiento de los ojos.

Coge litargirio, tritúralo, tamízalo, añádele leche de mujer que amamanta a una criatura y aplica el producto resultante alrededor [fol. 22v.] de los ojos, porque el enrojecimiento desaparece. ¡Permítalo Dios!

---

blas y a las orillas de las corrientes de agua de tierra baja, desde las cercanías del Ebro hasta el Alentejo, en Portugal. Este arbusto constituye el mejor ornamento de los barrancos de Sierra Morena, donde vive en gran profusión, y de muchos torrentes del litoral mediterráneo".

68. El texto dice "*rand*", "laurel", entendemos que por confusión con "*rāwand*", "ruibarbo" (*Rheu barbarum*).

69. *Rabūtinum*, "rapóneligo" (*Campanula rapunculus*). Sin. cast. *ruipóntico, ruipóntigo, ruiponce*. En latín medieval, *radix pontia, rapontium, rapuncium* (Font Quer, p. 774).

70. Cf. el apartado Confrontación de las fuentes.

73. Sobre las lombrices intestinales.

Pon a quemar ajos desprovistos de piel, y da a tomar en ayunas la ceniza resultante, porque las lombrices saldrán inmediatamente. ¡Permítalo Dios!

74. Sobre la inflamación de testículos, es decir, los cojones.

Si mueles acelgas de buena calidad, las amasas con miel y las pones sobre los testículos, la inflamación desaparece. ¡Permítalo Dios!

75. Sobre los beneficios que la alholva reporta a las bestias.

Hipócrates afirma: "La alholva resulta beneficiosa para los males internos del animal, para el estómago, para el intestino y para la inapetencia, a la vez que también evita la sequedad de las heces y la retención de los gases.

La forma de su preparación es: cuécela bien, añádele un arrate de manteca de vaca derretida o de aceite de almendra, y una onza de aceite de nuez y de óleo de rosa. [fol. 23r.] Da a tomar el producto resultante durante tres días, porque con ello será suficiente para que se produzcan los beneficios indicados". ¡Permítalo Dios!

76. Un aserto de Hipócrates:

"Para que el animal engrose, macera día y noche en agua para que se ablande, beleño cortado en trozos y cebada. Coge después el agua, frótalo con ella y echa la cebada al pienso, porque el bruto adquirirá peso". ¡Permítalo Dios!

77. Sobre la despeadura o empedradura.

Hipócrates afirma: "Coge grasa de cerdo, óleo fresco de lino, estafisagria, albayalde y azufre. Muele todo, lleva el producto resultante al fitiego con aceite de oliva hasta que se fría bien. Unge seguidamente al animal con el medicamento de este modo confeccionado, porque se cura". ¡Permítalo Dios! [fol. 23v.]

78. Sobre el dájaso o clavo pasado[71].

Hipócrates dice: "Coge siete adarmes de miel de buena calidad, makma y masma[72]*, y raíces de olmo negro. Mezcla todo y aplica el producto resultante en untura sobre la zona objeto de tratamiento. Mas extrae al mismo tiempo, por otra parte, dos arrates de sangre, en cada mano, de la vena del antebrazo, porque el animal se cura". ¡Permítalo Dios!*

79. Un aserto de Hipócrates:

"Las hemorroides y el prúrigo se tratan lavando, en primer lugar, con el agua resultante de la cocción de lana áspera y de la raíz del peral, previamente trituradas

71. Cf. nota 6.

72. Acaso ambos vocablos se refieran por deformación a la "masmacora" o "calabazuela", Maimónides (Glossaire 133).

y cocidas en agua, frotando bien a fondo. Mas no apliques este tratamiento si el día es frío, sino caliente, unge con aceite de oliva y ceniza, pero cuidando siempre que el frío no perjudique, porque se curarán". ¡Permítalo Dios!

80. Sobre la extracción de los dientes sin herramienta. [fol. 24r.]

Los dientes se salen si aplicas en ellos la ceniza resultante de la combustión de albayalde.

Otro procedimiento: coge la planta que en romance se llama "coloquíntida", tritúrala con vinagre hasta adquirir la contextura de la miel ,y aplica el producto resultante sobre parte de la encía que rodea al diente, hasta sangrar. Unta también después con el mismo producto, dos o tres veces, alrededor del marfil, porque el diente saldrá fácilmente con la mano, sin emplear instrumento alguno. ¡Permítalo Dios!

81. Sobre las sanguijuelas localizadas en la garganta.

Las sanguijuelas se alzan y caen de la garganta al humo de haber quemado chinches en la brasa.

Otro sistema es atar a una varilla un trozo de piel de carnero o de cualquier otro animal sin curtir y poner ésta donde están las sanguijuelas, porque saldrán todas adheridas a la piel. Es cosa probada y cierta [fol. 24v.]

82. Sobre la extracción de astillas, huesos o espinas en cualquier parte del cuerpo.

Las astillas salen si pones sobre la zona donde estén localizadas el emplasto de manteca de vaca derretida.

83. Sobre el crecimiento del pelo.

Si coges trigo y hojas de arrayán, es decir, murta, los trituras con óleo y aceite de oliva, y aplicas en untura el producto resultante sobre la zona, el pelo aumentará y engrosará.

84. Sobre la sarna.

Coge un puñado de espino albar y otro de apio y de cerraja, cuécelos en agua y lava bien las zonas en las que esté localizada la sarna, de forma que se ablanden. Unta después éstas, durante tres días, con aceite en que hayas disuelto litargirio, [fol. 25r.], porque la sarna desaparece por completo. ¡Permítalo Dios!

85. Sobre la picadura producida por escorpión, reptil o cualquier otro animal venenoso.

El veneno sale si vendas la zona afectada con levadura de la masa del trigo a la que se le haya añadido vinagre.

86. Sobre las ajuagas en los talones.

Coge cáscaras de berenjena, hiérvelas en aceite de oliva hasta que se doren, filtra el aceite en un recipiente limpio y añade un poco de brea y cera hasta engrosar.

Aplica seguidamente el producto resultante, en untura, porque las grietas desaparecen. ¡Permítalo Dios!

87. Sobre cómo abrir el tumor duro.

Muele rábano seco hasta volverse polvo, amásalo con jabón, y aplica el producto resultante en emplasto sobre la inflamación, porque ésta se abre. ¡Permítalo Dios!

88. Sobre la cicatrización de la contusión producida por [fol. 25v.] espada o cuchillo.

Si calcinas y trituras el extremo de un zapato o del cuerno del ciervo o del cuerno de cualquier otro animal, y espolvoreas después la ceniza resultante sobre la zona afectada, la herida se cierra. ¡Permítalo Dios!

89. Sobre el tumor duro.

La inflamación desaparece si pones sobre ella telas de araña empapadas en aceite de oliva cuanto tolere. ¡Permítalo Dios!.

Otro procedimiento es el siguiente: amasa higos lambadar[73] con sal y aceite de oliva, y aplica el producto resultante sobre la zona, porque la inflamación desaparece. ¡Permítalo Dios!

90. Sobre la enfermedad de la espina[74].

Resulta beneficioso aplicar en untura sobre la zona, cardenillo, miel, vinagre y azogue. O poner sobre ella rejaljar y parietaria, el cual está asimismo indicado para las úlceras con mal aspecto. ¡Dios es El que concede el recto camino! [fol. 26r.]

91. Sobre la mordedura del perro rabioso.

Muerde muchas veces trigo y ponlo sobre la zona pues saca el veneno. ¡Permítalo Dios!

92. Sobre cómo eliminar la hinchazón de las piernas.

La inflamación de las piernas desaparece si untas éstas con el óleo elaborado a base de salvia, azogue y grasa de cerdo machacadas. ¡Permítalo Dios!

93. Un ungüento indicado para las ajuagas en las patas del animal.

73. Clase de higos, probablemente de Málaga según nos informa F. Corriente.

74. Se trata de una "úlcera muy dolorosa generalmente en el pulgar" (Dozy, Suppl.). También registra esta enfermedad Muḥammad al-Šafrā (Kitāb al-Istiqsā) (Tesis Doctoral, Universidad de Granada, E. Llavero, 1988, I. p. 135), quien al hablar del panadizo y de su tratamiento expone: "si te descuidaras en su tratamiento y llegase la corrupción al hueso, entonces será difícil su tratamiento, conociéndose esta enfermedad como enfermedad de la espina".

Toma azufre, cardenillo, almartaca, alheña y vinagre, tritura todo y hierve el producto resultante al fuego. Unge con él y con aceite de oliva las hendiduras que semejantes a las grietas tiene el animal. Es cosa probada. [fol. 26v.]

94. Sobre cómo conocer los signos de la sangre.

Si la sangre es negra, deja que enrojezca. Si espesa, que emane y adelgace. Por el contrario, si es aguda, evita su agudeza.

95. Sobre cómo cerrar las heridas con hilo.

Coge al-šayān, que en romance se llama "sangre de dragón"[75]*, e incienso. Haz unos polvos y échalos sobre la herida y cósela, porque cerrará y curará. ¡Permítalo Dios! Aplica seguidamente sobre la herida los ungüentos cicatrizantes, y déjalos apretados dos o tres días, porque curará por completo. ¡Permítalo Dios!*

96. Sobre la inflamación de las venas por sangría.

Pon una esponja de mar empapada en agua razonadamente caliente y sal sobre la vena inflamada [fol. 27r.], porque la inflamación desaparece.

97. Sobre cómo tratar el chancro, es decir, la enfermedad que los cristianos llaman "manchas", es decir, fístula.

Elabora una masa con harina de cebada, miel y sal. Introduce ésta en un canuto de caña que pondrás sobre las ascuas hasta calcinarse. Sácalo y lava seguidamente la fístula con miel, y después espolvorea sobre ella la ceniza resultante de la calcinación de la caña, porque se curará. ¡Permítalo Dios!

98. Sobre cómo detener la hemorragia nasal.

Calcina por un lado unta pluma de ave. Por otro, muele cáscaras de huevo y zumaque. Cierne todo por el tamiz y finalmente haz insuflaciones en la nariz por un canuto de caña con el polvo resultante, porque la hemorragia cesará. ¡Permítalo Dios! [fol. 27v.]

Otro procedimiento consiste también en poner en la nariz, juntamente con los polvos antes mencionados, alquitrán y resina, o sólo estos dos, porque la hemorragia también cesa. ¡Quiéralo Dios!

99. Sobre la mancha blanca en los ojos de la bestia.

Cuece vidrio, pásalo por el tamiz y espolvoréalo en los ojos de animal. Muele a continuación toronjil[76] *e hinojo con un poco de vinagre que le eches, prénsalos y echa*

75. "Resina de la palmera de drago, que es de color rojo; se emplea en farmacia como astringente" (María Moliner).

76. Desconocemos si *al-bādir* es una deformación de *bādranǧūya, Mellisa officinalis*, "toronjil"; de *bādāward, "Onopordon acanthium"*, "cardo borriquero"; o incluso *bādārūǧ*, "albahaca" (*Ocimum basilicum*).

por último el líquido resultante en los ojos, porque la mancha desaparece. ¡Permítalo Dios!

100. Sobre las vejigas.

Toma grasa de cerdo y disuélvela bien, empapa con ella lana sucia y pon ésta sobre la vejiga, en la medida que el animal lo tolere, porque desaparecerá al cabo de dos o tres aplicaciones. [fol. 28r.]

101. Sobre la verruga o gabarro[77].

Saja desde la raíz con un hierro como la misma cuchilla de zapatero, que pondrás en la misma cabeza de la verruga. Espolvorea después con polvos de arsénico, es decir, oropimenta, porque se cura. ¡Quiéralo Dios!

102. Sobre cómo curar sin fuego las vejigas que produce el animal.

Abre una cebolla blanca o roja y pon en ella, abriéndola un poco, bastante cantidad de sal. Aplica después esta sobre las vejigas, desde la tarde hasta la mañana del día siguiente, porque desaparecen. Es cosa cierta y probada.

103. Sobre el tratamiento del esparaván en el animal.

El mejor tratamiento para este mal es la cauterización cruzada, la cual igualmente está indicada para la hinchazón [fol. 28v.] que los cristianos llaman "sobrehueso", porque así lo afirma Hipócrates, excelente médico, diciendo: "La cauterización es el final de la medicina".

104. Sobre el animal despeado[78].

Si aplicas cada día sobre la mano o el pie del animal que se ha despeado, bledo y miel, hervidos por separado, se cura.

105. Sobre la herida en el animal cuando en la marcha alcanzan las patas traseras las delanteras.

Si calientas en el fuego cortezas de cerdo y las pones sobre la herida, o procedes de igual manera con la corteza caliente del queso añejo, el animal se cura. ¡Quiéralo Dios!

106. Sobre la mancha blanca en los ojos de la bestia. [fol. 29r.]

Si pones hiel de culebra disuelta en leche de asna y jugo de llantén en los ojos de la bestia, la mancha blanca desaparece por completo.

77. "Gabarro" es una "especie de úlcera que pueden tener las caballerías en el casco". *Kabarro*, "gabarro", enfermedad del ganado "clavo" (cat. *cavarrot* "tachuela") (DCECH, Corominas).

78. "Despeadura, despeamiento, despeo". "Acción de despearse. Estropearse los pies las personas o los animales caminando mucho" (María Moliner). Ibn al-ᶜAwwām (II, p. 631) dice: "la 'despeadura' que acaece en los cascos del bruto consiste en que se halle alguno lacerado, y lo haya gastado la tierra".

107. Sobre el tratamiento de la cavidad que sale en la zona comprendida entre la uña y la carne.

Pon, el primer día, en la zona afectada clara de huevo con sal pedrés. El segundo, yema de huevo cocida con grasa de cerdo, dos días o más. Si con esto no se cura o seca, aplica sobre la herida una estopa impregnada con agalla, es decir qālah, una vez molida, tamizada y posteriormente hervida en vino y aceite de oliva, porque el mal desaparece.

108. Hipócrates dice:

"Si tratas esta enfermedad con brea sin dañar los lugares que sean de carne y lo pondrás en el sitio y lo dejarás en él hasta el segundo día, [fol. 29v.] a la vez que impedirás que el animal se introduzca en el agua durante siete días, se cura".

Otro tratamiento además de los mencionados para curar tanto esta enfermedad como mejor aún el sobrehueso, se basa en el empleo de ajos y pimientos.

109. Sobre la sofocación.

Muele caracol, añade grasa de cerdo, albayalde y vino aromático. Utiliza el producto resultante dándoselo al animal tanto por vía oral como por vía nasal. Es cosa cierta y probada.

110. Sobre la mancha blanca o lepra.

Toma un hilo de seda y átalo a su raíz. Frota por otro lado los hombros con el agua que haya hervido con camomila y efectúa seguidamente insuflaciones por un canuto hasta [fol. 30r.] que se levante de soplar. A continuación saja la hinchazón con el escalpelo o con el escarificador.

Toma después unos adarmes de euforbio y cuécelos en un arrate de aceite de oliva hirviendo. Confecciona a continuación una traba pequeña, de la medida de un palmo, y traba la mano sana con el pie enfermo durante siete días. Unge por último la zona afectada con manteca de vaca derretida, porque la enfermedad desaparece. ¡Permítalo Dios!

111. Sobre la viruela o salpullido.

Hipócrates afirma: "El tratamiento del salpullido que va acompañado de hinchazón y de transformación, que afecta igualmente tanto al ganado vacuno como al cabruno, es como sigue: coge lejía, cebolla albarrana y aceite de oliva añejo. Cuece todo en un recipiente nuevo con aceite de oliva, hasta que se dore la cebolla. Añade cal al aceite de la cocción, mezcla bien todo y unge por último la zona objeto de tratamiento con el producto resultante, porque el mal desaparece. ¡Permítalo Dios!

112. Sobre el tratamiento de la viruela en las ovejas.

Dice asimismo Hipócrates: "Coge aceite de laurel y de almendras amargas, tríaca, manteca de vaca derretida, limaduras de cobre y hollín; 3 onzas de cardenillo y de arsénico, [fol. 30v.] es decir, urbimintu; y medio arrate de miel. Cuece los medi-

camentos, elabora un óleo con el cual ungirás tanto las ajuagas como la zona del cuerpo afectada por la viruela, porque resulta excelente. ¡Permítalo Dios!

113. Sobre cómo detener la hemorragia de sangre de las heridas.

Pon sobre la herida un paño de lino empapado en agua fría que dejarás hasta que la sangre deje de manar. Si con esto no fuere suficiente, espolvorea sobre la herida tierra de Sevilla molida con aceite de oliva y agalla, después venda con un paño durante dos o tres días, porque la sangre cesará de manar. ¡Permítalo Dios!

Otro procedimiento: aplica sobre la zona inflamada por sangría o por contusión un paño empapado en vino y óleo de rosa, [fol. 31r.] porque la inflamación desaparece.

Resulta excelente, por otra parte, si la inflamación va acompañada de dolor intenso, poner sobre la zona lana sucia empapada en vinagre y aceite de oliva. ¡Quiéralo Dios!

114. Sobre la curación de las heridas.

Coge 3 onzas de almáciga, 2 arrates de aceite de oliva, 1 arrate de vinagre concentrado y 2 onzas de lo que en romance se llama "ištuqdārān"[79]*. Confecciona un óleo con todo ello, porque la herida cura y seca. ¡Permítalo Dios!*

115. Sobre la inflamación de la boca de las caballerías como consecuencia de los molares, contusión, madera, piedra o por coz de una bestia.

Tritura ajenjo amargo, que en otra lengua se llama "doncella", y morela, que en romance se denomina "mirulyāraqārā o mirulyaqarnārah"[80]*, [fol. 31v.] con grasa de cerdo. Añade un poco de miel, aceite de oliva y harina de trigo. Cuece cada ingrediente por separado y aplica el producto resultante sobre un paño que pondrás sobre la zona objeto de tratamiento, tres o cuatro veces al día, según se aguante.*

Existe asimismo otro procedimiento que se basa en lo siguiente: cuece jugo de doncella y de apio, brea, grasa de cerdo y vino blanco, por separado. Añade también harina de trigo. Cuece todo, y aplica el producto resultante sobre la zona inflamada cuanto aguante, porque la hinchazón desaparece. ¡Permítalo Dios!

Si la inflamación tiende hacia la parte inferior de la boca, coge hierro aguzado como una uña, caliéntalo al rojo vivo y aplícalo por ambos lados [fol. 32r.] de la zona

79. Término de lectura incierta. Acaso pudiera ser una deformación de la palabra "estoraque" (lat. storax, de donde "estiracáceo", *Styrax officinalis*). "Árbol de cuyo tronco se obtiene un bálsamo muy utilizado en medicina y también en perfumería" (María Moliner).

80. Font Quer (p. 819) dice: "Ajenjo (*Artemisa absinthium*). Sinonimia cast. *absintio, axenxio, ajencio, asenjo, axenso... artemaga, alsamilla, donzell mascle* o simplemente *donzell*. En cuanto a la morela (p. 583): "Hierba mora (*Solanum nigrum*). Sinonimia cast. *tomatillos del diablo, tomates del diablo* o simplemente, *tomatillos* [...] cat. *morella*". Maimónides (Glossaire 297): "La raíz de lobo, en beréber, *varbaqnīna* (verba canina)". Cf. nota 37.

afectada en muchos sitios, según veas que es necesario o para que salga la pus. Unge después ésta dos veces al día con manteca de vaca derretida, porque la inflamación desaparece. ¡Permítalo Dios!

116. Sobre cómo curar la inflamación del nervio o de cualquier otra parte del cuerpo, ya se trate del ser humano, ya del animal.

Muele grasa de cerdo e higos blancos. Aplica el producto resultante sobre la zona, porque la inflamación cesa. ¡Permítalo Dios!

117. Si quieres que salga la pus de toda herida.

Si aplicas sobre la herida raíces de lirio molidas con un poco de miel, la pus sale aunque tenga la profundidad de un palmo.

118. Sobre la mancha blanca en los ojos del animal.

Tritura semillas de armuelle con 5 granos de pimienta. Espolvorea el producto resultante en los ojos de la bestia. Es cosa probada.

119. Sobre la uña en los ojos [...][81]. [fol. 32v.]

120. Sobre la reticulación.

Hipócrates dice: "Si la reticulación es de venas y flaqueza, cauteriza varias veces sucesivas la parte inferior del casco del caballo, -porque los cristianos cauterizan también con fuego después de haber enfriado, ya que es el mejor tratamiento existente para este ma-. La cauterización suave tras sangrar endurece el casco y cura todo daño derivado de la reticulación y la puntura[82], entre los males que pueden afectarla a aquél". ¡Permítalo Dios! Otro aserto de Hipócrates: "Coge media arroba de vino bueno, cuece este con poleo y dáselo al animal tanto por vía oral como por vía nasal, porque se cura". ¡Permítalo Dios!

121. Sobre la bestia derrengada y el derrengamiento.

Se trata de un mal que afecta a las espaldas del bruto, [fol. 33r.] que debe su causa a múltiples y diversas razones, aunque las más de las veces acaece por al-namīra[83], o también puede deberse a sofocación y ahogo, los cuales al confluir, ejercen su presión en la espalda de la bestia.

81. Al manuscrito le falta una página.

82. Ibn al-ᶜAwwām (II, p. 638) dice al respecto: "la 'puntura' en el interior del casco (dice Hipócrates el Veterinario) proviene de sangre corrompida por percusión en el casco, o por golpe; a veces es podre, y entonces es daño causado por piedra que se le haya fixado". En cuanto a la "reticulación", cf. nota 35.

83. No se documenta el término.

Hipócrates afirma:"El derrengamiento puede sobrevenir como consecuencia de caída, contusión o por carga".

Por lo que atañe a la flatulencia, también tiene su origen en una caída, un golpe o en la suscitación del ahogo. Cuando el animal se vea pues aquejado por alguno de estos males, trata como te voy a prescribir". ¡Quiéralo Dios!

122. Un aserto de Hipócrates:

"Cuando se suscitan a la vez al-namīra[84] *y flatulencia, efectúa una incisión grande en la zona afectada y aplica después aceite hirviendo, porque genera excelente beneficio. ¡Quiéralo Dios! Deja pasar treinta días, trata con fuego [fol. 33v.] y derrama después aceite de oliva, durante siete días. Aplica al cabo de ellos gachas durante dos noches, y retama molida, otras dos; y durante los siguientes siete días, botón de rosa con vinagre. Espolvorea finalmente sobre la zona mirto triturado".*

123. Sobre el dolor de vientre que, en romance, se llama "torzón".

Hipócrates dice: "El dolor de vientre acaece ya por sofoco ya por ahogo, que tratarás como a continuación te indico. ¡Quiéralo Dios!: pon a cocer un polluelo, rápidamente extrae sus vísceras, añade un poco de agua caliente, y otro poco de comino, tritura todo e introdúcelo en la boca del animal". ¡Quiéralo Dios!

124. Sobre el animal de montura.

Al-Hindiwān, que en romance se denomina "enredamiento"[85].

Hipócrates dice: "Cuando la intensidad del sofoco suscita la calidez del ahogo, que es la fiebre en el animal, trata como a continuación te indico: [fol. 34r.] cauteriza

84. Ídem.

85. La palabra *hindiwān* no se registra en los léxicos ni en diccionarios. Sin embargo sí cita este al Ibn Ḥudayl (fol. 35r): "*al-Hunduwān* es un final que deseca el cuerpo de la bestia debido al exceso de frío. Y, si le sobreviene en época de frío, es difícil que (el animal) se salve. Sus síntomas son: una sequedad que impide al animal volverse, contracción de nariz, que el animal deja de comer y de beber, si se le obliga a caminar arrastra los pies, dificultad para orinar, las orejas se le caen, los ojos hundidos. La causa fundamental que la origina es el frío intenso del invierno o estar el animal descubierto tras haber sudado mucho en un sitio frío o una herida en el hipocondrio". En cuanto al término romance "enredamiento", es masculino antiguo. "Enredo. Complicación y maraña que resulta de trabarse entre sí desordenadamente los hilos u otras cosas flexibles" (P. BARCIA, *Diccionario General Etimológico*, Barcelona, 1892). Se trataría de un "enredamiento" en este caso de las partes flexibles del cuerno de la bestia. Asimismo sigue diciendo el texto de Ibn Ḥudayl (fol. 350) de donde nuestro tratado puede haber tomado la fuente: "tratamiento: se toma el peso de una onza de laurel y se echa en los oídos de la bestia. A continuación cauteriza ésta en zona de confluencia de la espalda y la grupa y lógralo bien; luego sángralo en toda vena capaz de sangrar y mantenlo a su vez en una habitación en la que arda tamarisco a fin de que pueda aspirar el humo, permaneciendo así tres días consecutivos; y échale una brida para que la mastique (en la boca, porque tanto las venas) de su cabeza como las del cuello se relajarán". Otro procedimiento es: "se coge aceite enfreído, se pone en un recipiente, se deja hervir mucho y cauteriza con él a la bestia en cada articulación de su cuerpo: en la superficie del

la bestia por la espalda y la grupa, lógralo bien y sángralo en toda vena capaz de sangrar, mantenlo a su vez en una habitación en la que arda tamarisco, a fin de que pueda aspirar bien el humo de su combustión, permaneciendo así tres días consecutivos, y si puedes echarle una brida de cabello que la muerda con la boca, tanto las venas de la cabeza como las del cuello se relajarán".

Otro procedimiento se basa en lo siguiente: pon en un recipiente aceite onfacino en gran cantidad, déjalo hervir al fuego en un recipiente nuevo y cauteriza con él cada una de las articulaciones del animal, lo primero de ello la superficie, el cuello de la bestia, a cuatro dedos de la nuca, la frente, el pecho y la parte exterior de las rodillas, [fol. 34v.] la de las articulaciones de ambos aditamentos[86]*, la zona de confluencia de los lomos, la confluencia de las rodillas y las partes externas de las rótulas y de las articulaciones de los pies. Sangra, finalmente, las venas, porque se cura. ¡Permítalo Dios!*

125. Sobre la puntura en la parte interna del pie de la bestia, que en romance recibe el nombre de "empedradura".

Hipócrates afirma: "Si se genera puntura en la pezuña de la bestia, introduce en ella una cánula prendida en el fuego. Pon a continuación, durante tres noches, gachas de habas con agua salada, y deja descansar al animal un día entero, porque se cura". ¡Permítalo Dios!

126. Sobre la sofocación o muermo.

Hipócrates dice: "Si durante el invierno se suscita sofocación en el animal y no se pueden hacer insuflaciones, trata como le conviene, con el fin de reducir la fuerza y el vigor: coge col rizada de invierno, cuécela bien, extrae un arrate de su jugo, añádele su cuarto de aceite de oliva y mezcla todo. Aplica varias veces, cada día, el producto resultante por la nariz de la bestia, en la cantidad de dos candiles, porque la sofocación se reduce".

Otro procedimiento para cuando la sofocación se suscita y debilita al animal, impidiéndole comer y poniéndole en la agonía: degüella una gallina gruesa, desplú-

cuello, a cuatro dedos de la coronilla, en la frente, en el pecho y en la parte exterior de las rodillas; en la parte exterior de las articulaciones de los aditamentos y de las zonas de confluencia de los tendones, en la confluencia de las rodillas, en la parte exterior de las rótulas y en la parte exterior de las articulaciones del pie, aplicando una cauterización suave e intermedia; finalmente sangra después las venas en su totalidad". Finalmente, Ibn Ẓulẏul, en su *Tratado sobre la tríaca*, habla de esta misma enfermedad diciendo: "va bien para *al-hindiwān* que afecta a los caballos y la tos si se bebe de ella media onza con vino añejo" (edición y traducción I. Garijo, Córdoba, 1992, p. 58, quien traduce el término por "enfermedad india"). Cf. también en la Tesis Doctoral de I. GARIJO, *La obra científica de Ibn Ẓulẏul*, Córdoba, 1991, vol. I, p. 339.

86. Es imposible precisar a qué aditamento se refiere el autor, si a los "lóbulos olfativos", "procesos articulares de las vértebras", etc. F.A. FONAHN, *Arabic and latin anatomical terminology*, Kristiania, 1922, p. 4 y ss.

mala como si la fueses a comer, cuécela en agua salada, entera y sin abrirle el vientre, una vez cocida retírala del fuego y dásela como forraje al animal emanando aún el vapor de la cocción, porque la sofocación no sólo desaparece sino que no la vuelve a padecer en toda su vida. ¡Permítalo Dios!

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ de MORALES y RUIZ MATAS, C., «Los animales en los textos agrícolas escritos en árabe», *Miscelánea Arábica e Islámica*, Leuven, 1993, pp. 143-163.

- «Un tratado granadino de hipiatría», *Homenaje Prof. D. Cabanelas*, Granada, 1987, II, pp. 305-312.

- «La zootecnia en los textos agrícolas árabes», *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, Granada, 1990, pp. 81-91.

- «Magia y superstición en la literatura agrícola andalusí», *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, Granada, 1994, II, pp. 391-403.

ÁLVAREZ de MORALES, C. y GIRÓN IRVESTE, F., *Mujtaṣar fī-ṭibb* (*Compendio de Medicina*) *de Ibn Habīa*, Madrid, 1992.

ASÍN PALACIOS, M., *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XII-XII)*, ed. facsímil, Zaragoza, 1994.

BANQUERI, J.A., *Libro de Agricultura* de Aben Mohamed ben Ahmed ebn al Awam, edic. facsímil del Ministerio de Agricultura, Madrid, 1988.

BARCIA, R., *Diccionario General Etimológico*, Barcelona, 1880.

BARKIA, R. (en prensa).

CORRIENTE, F., *Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Quzmān*, Zaragoza.

- *El léxico árabe estándar y andalusí del Glosario de Leiden*, Madrid, 1991.

-*Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, 1992.

-*A grammatical sketch of the spanish-arabic dialect bundle*, Madrid, 1991.

-*Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea del Jalón*, Zaragoza, 1990.

Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Corominas J.-Pascual, J.A. Madrid, 1984.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VICENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978.

DOZY, R., *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leiden-París, 1927.

DUBLER, C.E. y TERÉS, E., *La materia médica de Dioscórides*, Barcelona-Tetuán, 1952-1957.

EGUILAZ y YANGUAS, L., *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, Madrid, 1974.

EISENSTEIN, H., «Las obras árabes de medicina veterinaria: ¿Tratados médicos o literatura edificante?», *Actas XVI congreso UEAI,* Salamanca, 1995, pp. 157-163.

FONAHN, F.A., *Arabic and latin anatomical terminology*, Kristiania, 1922.

FONT QUER, P, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona, 1962.

GARCÍA BALLESTER, L., *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1984.

- *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los moriscos*, Granada,1976.

Glosario de voces aljamiadas moriscas, Oviedo, 1994.

GRIFFIN, D.A., *Los mozarabismos del Vocabulista atribuido a Ramón Martí*, C.S.I.C., Madrid, 1961.

IBN HUḌAYL, *al-Fawāid al musaṭṭara fī'ilm al-bayṭara* (Provechos trazados de albeitería), Ms. XLIII, Colección Gayangos, Academia de la Historia.

IBN ŶULŶUL, *Tratado sobre los medicamentos de la tríaca*, ed. y trad. I. Garijo, Córdoba, 1992.

IBN WĀFID, *El libro de la almohada (Recetario médico árabe del siglo XI)*.

LABARTA, A., «Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos conservados en el archivo histórico nacional de Madrid (legajos 548-556)», *al-Qanṭara*, 1980, I, fase. 1 y 2, pp. 152-153.

- «Textos para el estudio de la terapéutica entre los moriscos valencianos», *Dynamis*, I, 1981, pp. 275-310.

- «Nuevas recetas médicas de moriscos valencianos», *Dynamis*, 7-8, 1987-88, pp. 348-354.

- *Libro de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Madrid, 1993.

LLAVERO Ruiz, E., *Un tratado de cirugía hispanoárabe del siglo XIV: el kitāb al-istiqṣā de Muḥammad al-Šafrā* (Tesis doctoral Universidad de Granada, 1988).

LONGAS, P, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

MADOZ, P, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Madrid, 1846.

MAIMÓNIDES, *Un glossaire de matière médicale*, ed. M. Meyerhof, El Cairo, 1940.

MARTÍNEZ RUIZ, J., «Ensalmos curativos del manuscrito árabe "Misceláneo de Salomón" de Ocaña (Toledo), en el marco jurídico de convivencia de las tres culturas», *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, Toledo, 1985, pp. 217-227.

MENSCHING, G., *La sinonimia de los nombres de las medeçinas griegos e latynos e arauigos*, Madrid, 1994.

MILLÁS VALLICROSA, J.M., «La tradición de la ciencia geopónica hispanoárabe», *Estudios sobre historia de la ciencia española*, vol. II, Barcelona, 1960.

MOLINER, M., *Diccionario de uso del español*, Madrid, 1981.

SALVADOR, Gregorio, «Aragonesismos en el andaluz oriental», AFA V, 1953, pp. 249-322.

SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992.

TERÉS SÁDABA, E., «Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia. La colección Gayangos», *al-Andalus*, XL, 1975, pp. 23-63.

VÁZQUEZ de BENITO, M.C., «Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra», *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-94, Homenaje a M.ª Jesús Rubiera, pp. 711-720.

- *El manuscrito* n.º XXX de la Colección Gayangos, Madrid, 1974.

VÁZQUEZ de BENITO, M.C. y HERRERA, M.T., «Problemas en la transmisión de arabismos», *al-Qanṭara*, IV, 1-2, 1983, pp. 151-174.

VINCENT, B., «L'Expulsion des morisques du Royaume de Granada et leur répartition en Castilla (1570-1571)», *Mélanges de la casa de Velázquez*, 6, 1970, pp. 211-246.

- «La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla», en *Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, 1976.

- «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)», *Sharq al-Andalus*, 10-11, 1993-94, Homenaje a M.ª J. Rubiera Mata, pp. 732-748.

VIGUERA MOLINS, M.J., *Ibn Hudayl: gala de caballeros, blasón de paladines*, Madrid, 1977.

- *«Prólogo» a Relatos Piós y Profanos del ms. aljamiado de Urrea del Jalón*, edic. F. Corriente, Zaragoza, 1990.

YAQŪT AL-RŪMĪ, *Mu'ŷam al-Buldān*, Beirut, 1979.

ZAMORA VICENTE, A., *Dialectología española*, Madrid, 1989.

RESUMEN

Edición, traducción y análisis de un manuscrito morisco de tema médico y veterinario en árabe, perteneciente a la Biblioteca de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca y hallado en Alcázar de Consuegra (*i.e.* Alcázar de San Juan [Ciudad Real]), de posible procedencia granadina a través de los moriscos expulsados tras la rebelión de las Alpujarras. Se analizan sus contenidos, sus fuentes árabes andalusíes, los procedimientos curativos reseñados y las características filológicas del texto.

Palabras clave: moriscos, literatura médica, medicina árabe, textos árabes.

ABSTRACT

Edition, translation and analysis of a morisco arabic manuscript on medical-veterinary subject. This manuscript is actually in the Library of the Faculty of Arts in the University of Salamanca and was found in Alcázar de Consuegra (*i.e.* Alcázar de San Juan [Ciudad Real]). Its origin is probably a group of moriscos expeled from Granada after the revolt of the Alpujarras. We analyze its contents, andalusi sources, curative procederes and also its philological traits.

Key words: Moriscos, medical literature, arabic medicine, arabic texts.

UN LIBRO ALEMÁN DEL SIGLO XVII CON INFORMACIONES SOBRE MORISCOS EN ARGEL, TÚNEZ Y SALÉ

*Frank Mönkemöller**

En el año 1694 fue publicado en Hamburgo por el editor Thomas von Wiering un libro con el título: *Schau=Platz barbarischer Sclaverey: Worauff unter Beschreibung der 4 vornehmsten Raub-Städte Als: Algiers, Thunis, Tripoli und Salee. Derselben Regierung / Raubereyen / Sitten / Gewohnheiten und andere seltsame Begebenheiten und Zufälle vorgestellt werden: Vornehmlich aber / die überaus grausahme Barbarische Leibes=Straffen / und das elende kümmerliche Leben / so die gefangenen Christen bey den Türcken und Unglaubigen leiden / außstehen und ertragen müssen. Historisch aufgeführet und mit vielen dazu dienlichen Kupfern erleutert.* [Escenario de la esclavitud bárbara. Con la descripción de las cuatro ciudades del corso más destacadas, como son Argel, Túnez, Trípoli y Salé: sus gobiernos, robos, costumbres, hábitos y otros extraños sucesos y acontecimientos, pero especialmente los extremadamente crueles castigos corporales y la miserable vida que han de soportar y sufrir los cristianos cautivos con los turcos e infieles. Históricamente presentado y explicado con muchos grabados de utilidad]

En el prólogo, el mismo editor nos informa acerca de la paternidad de este texto:

> "Es hat zwar der Wohlgelahrte Johann Frisch[1], Prediger zu Altona / vor einigen Jahren unter diesem Titel ein kleines Tractätlein heraus gegeben / wie er dann auch bey Lebzeiten noch jederzeit willens gewesen / es zu vermehren / und so dann auffs neue an das Tageslicht kommen zu lassen. Weil aber derselbe durch den zeitlichen Todt an

* Universität Bielefeld.

1. Johann Frisch nació en 1636 en Hamburgo y murió en 1692 en la misma ciudad. Estudió teología en Wittenberg y después ejerció como predicador en Altona. Fue autor de textos teológicos y devocionarios (*Deulsches Literatur-Lexikon*, V. Bd., Bern und München, 1978[3], *s.v.*).

diesem seine Färnehmen behindert / so hat man dennoch selbiges Tractätelein hie wieder mit einbringen / und das ander aus S. de Vries, Dappern, Busbeken, Traveniern und anderen unterschiedlichen Autoren, so von dieser Materie geschrieben zusammen tragen und ergrössern wollen" (p. 10).

[Publicó por cierto hace algunos años el muy docto Johann Frisch, predicador en Altona, un pequeño tratado con este título que siempre quiso aumentar en vida para poder sacarlo de nuevo a la luz del día. Pero la temprana muerte del mismo impidió su intento y por eso se ha querido incorporar aquí de nuevo este tratado, y compilarlo y agrandarlo con lo escrito acerca de esta materia por S. De Vries, Dappern, Busbeken[2], Traveniern y otros diferentes autores]

El libro contiene fundamentalmente una imagen pintoresca de la vida y de las penas padecidas por los esclavos cristianos en el Magreb. Se dirige de forma vehemente contra la esclavitud y por medio de crudos retratos de los castigos corporales infligidos a aquéllos intenta causar en el lector el rechazo correspondiente. Sin embargo encontramos junto con la descripción de los lugares centrales del corso, como Alger, Túnez y Salé, algunas informaciones sobre los moriscos que se han establecido en estas ciudades y que, sin mostrar grandes novedades, sí pueden resultar interesantes por tratarse de un testimonio contemporáneo dirigido a lectores de habla alemana. Ofrezco a continuación los fragmentos en cuestión (con el número de página entre paréntesis) más la traducción de cada uno de ellos entre corchetes:

"Die Einwohner der Stadt Algiers

(...) Die Tagarinen sind Mauri oder weie Mohren / nemblich diejene / welche Ao. 1609 wegen Auffruhrs aus Hispanien vertrieben / und mit grosser Menge alhie auffgenommen werden. Sie werden von den Türcken L'Andalusin genennent / und können weder Soldaten werden noch Pagen / das ist: Sold geniessen / noch zu einigem Ehren=Ambt steigen / sondern müssen sich allenthalben für die Türcken bücken; dannnenhero sie sich meistentheils auf die Kauffmanschaft legen/" (p. 36).

[Los habitantes de la ciudad de Argel

Los tagarinos son mauri o moros blancos, es decir, aquéllos que fueron expulsados en el año 1609 de España por rebelión y aquí recibidos en gran cantidad. Son llamados por los turcos L'Andalusin y no pueden ser soldados ni pajes, esto es, gozar paga, ni ascender a ningún cargo honorable, sino que

2. Sobre Busbeken, ver M.A. de BUNES, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989, pp. 6, 49, 167, 246, 287, 303.

tienen que inclinarse siempre ante los turcos: por eso se dedican, en general, al comercio]

"Die Stadt Thunis

Aber die Mohren / die man aus Granade und Spanien verjaget / haben die Stadt nach der Zeit mit allerhand Künstlern und Handwerkern sehr vermehret / ja den Kauf so hoch gebracht / daß Thunis in allem fast den besten Handelns-Städten in Europa ist gleich worden" (p. 50).

[La ciudad de Túnez

Pero los Moros que han sido echados de Granada y España con el tiempo han hecho prosperar mucho la ciudad con diversos artistas y artesanos, y, además, han revitalizado tanto el comercio que Túnez casi se ha equiparado a las mejores ciudades comerciales en Europa]

"Andulenser in Spanien gekommen

(...) So hat er sie endlich im Jahre 1492 / als solche / die des Mahomets falscher Lehre beyflichteten / mit Gewalt unter seine Bohtmäßigkeit gebracht. Auch musten sie dag Christentum annehmen / welches sie auch thaten / ob zwar nur ihrer etliche dem Scheine nach.

Werden aus Spanien vertrieben

Als sie aber nach der Zeit etwas zum Nachtheile des Königreichs vor hatten / ließ sie König Philipp der III. auf den 26 Neu-Jahres Monden im 1610 Jahre / gantz aus dem Reiche verbannen. Und also machten sich Jung und Alt / bey 1000000 starck / zu Schiffe / und zogen meistentheils nach Africa in der Barberey. Andere begaben sich in die Landstriche umb Constantinopel herumb / da sie den Christen viel Dampffs anthaten. Auch kamen über 150 in Franckreich / da ihnen der König Freyheit zu wohnen vergönnete / doch mit dem Bedinge daß sie sich zur Spanischen Kirche halten und bekennen sollten. Und noch jetzund werden von ihnen noch etliche Hauß=Gesinde in Languedock und Provanz gefunden.

Fliehen nach Salee

Bey dieser Gelegenheit stellten sich gleichfals viele zu Salee ein / da man ihnen eben die Freyheit zuließ / als die eingeborenen Mohren hatten; vielleicht darumb weil sie Mahometaner waren / oder aber / weil der König von Feß und Marock ihm einbildeten / daß seine Unterthanen vieler Künste und Handwercke von ihnen lernen würden / und kauften vor das Geld welches sie mit aus Spanien gebracht / etliche Schiffe und Kriegs=Waffen. Mit diesen Schiffen begaben sie sich in See zu rauben erstlich unter dem Schein / als wenn sie nur allein die Spanischen Schiffe anthaten wollten / wiewohl es hernach alle Christen betraff. Sie fuhren als wenn sie Spanier wären / wie sie

dann auch in Spanien / geboren und die Sprache konnten / mit spanischen Flaggen / endlich aber / als sie bekandt worden / zogen sie das vermumte Angesicht herunter / und erklärten sie öfentlich vor See=Räubern und Feinde der Christen. Von den Schiffen so sie geraubt / bezahlten sie dem König von Marock eine gewisse Schätzung / und gaben ihm von jedem 100 den zehenden oder siebenden Theil / so wohl von dem Kauf Wahren als Gefangenen. Daher sind dem Könige alle Leibeigene / die er hat / von den Andulensern zugekommen; weil sonst niemand in dem Königreich Feß und Marock Raub=Schiffe ausrüstet / als die von Salee" (76 ss.).

[Andaluces llegados a España

Así se les oprimió por fin con fuerza en el año 1492 como seguidores de la falsa doctrina de Mahoma. También tenían que abrazar la fe cristiana, lo que de hecho hicieron, aunque muchos de ellos solamente en apariencia.

Son expulsados de España

Pero como con el correr del tiempo tenían algo planeado en perjuicio del Reino, el Rey Felipe III les hizo desterrar por completo del reino el 26 de la luna del año nuevo del año 1610. Y así se embarcaron, mozos y viejos, como 1.000.000, y la mayor parte se fue a África en la Berbería. Otros se fueron a las comarcas de Constantinopla, donde ejercieron mucha presión sobre los cristianos. También llegaron más de 150 a Francia porque el Rey les concedió libertad de vivir pero con la condición de que debían observar y reconocer a la Iglesia española. Y allí algunos de ellos se encuentran todavía como criados en Languedoc y Provenza.

Huyen a Salé

Con esta oportunidad aparecieron muchos en Salé porque se les daba así la libertad que tenían los moros nativos; tal vez por eso, porque eran mahometanos, o porque el Rey de Fez y Marruecos se imaginaba que sus súbditos aprenderían de ellos muchas artes y artesanías. Compraron con el dinero que traían de España algunos barcos y armas de guerra. Con estos barcos salían al mar para robar, primero con la excusa de que querían atacar sólo a los barcos españoles, aunque después lo padecieron todos los cristianos. Salían como si fuesen españoles, con banderas españolas, pues habían nacido en España y sabían el idioma, pero al fin, cuando fueron reconocidos, se quitaron la máscara y se declararon públicamente como corsarios y enemigos de los cristianos. De los barcos que robaban pagaban al Rey de Marruecos una cierta tasación y le daban de cada cien una décima o séptima parte, tanto de las mercancías como de los cautivos. Por eso todos los siervos que tiene el Rey son de estos andaluces, porque nadie en el Reino de Fez y Marruecos arma barcos de corso como éstos de Salé].

RESUMEN

Este libro del año 1694 ofrece al lector unas descripciones de las ciudades del corso magrebí, incluyendo informaciones sobre los moriscos en tales lugares. Es un curioso testimonio del siglo XVII que se dirige al público de habla alemana.

ABSTRACT

This book from 1694 offers the reader some descriptions of the corsair cities in the Maghrib, including varied informations about the moriscos in this places. It is an odd testimony of the XVII century, which is meant for the german public.

UN "NUEVO" TEXTO DEL MANCEBO DE ARÉVALO

*Luis F. Bernabé Pons**

El manuscrito aljamiado 11/9405 (*olim* T 8) de la Real Academia de la Historia (ms. LXXXII de la signatura de D. Eduardo Saavedra) es un manuscrito misceláneo que contiene distintos apartados de asuntos diversos, con la intervención asimismo de más de un escribano morisco. Al inicio del Proyecto de Investigación "Concordancias léxicas lematizadas de la obra del Mancebo de Arévalo", que se lleva a cabo en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (ver sección "NOTICIAS" en este mismo volumen), e intrigado por el comentario, algo oscuro, que se recogía en el catálogo de D. Eduardo Saavedra a propósito de la letra del manuscrito[1], me propuse un examen más cercano de él.

Dicho manuscrito misceláneo -que está siendo en la actualidad objeto de una memoria de licenciatura por parte de doña Emma M.ª Guijarro en la Universidad de Alicante- contiene, como he dicho, diversos tratados que se ajustan a lo señalado en los catálogos correspondientes de Saavedra y Galmés de Fuentes, pero la referencia a la identidad de la letra de los capítulos aljamiados con la del ms. Res 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid, la famosa *Tafsīra* del Mancebo de Arévalo, no parece exacta. De hecho, únicamente a una parte del manuscrito se le puede adjudicar esa semejanza de letra: a la parte tercera del manuscrito, de 39 folios, que contiene "la orden y regla de las lunas por la cuenta de los muslimes, y lo que se contiene en dicho debdo".

Las semejanzas, sin embargo, no acababan ahí: una primera lectura de esa parte del manuscrito, que trata, efectivamente, de la ordenación lunar del calendario islámico y de las virtudes que posee cada luna, junto con hechos memorables que han sucedido en cada uno de los meses, ya dejaba patente que su autor no era un escriba que se limitaba a copiar uno de los textos clásicos sobre la ordenación lunar y de los que existen ejemplares entre los manuscritos aljamiado-moriscos. No. El autor del texto cita a ᶜUmar Bey y a la Mora de Úbeda, habla del "Dio" de los judíos, y emplea frases del tipo:

* Universidad de Alicante

1. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excmo. Señor D. Eduardo Saavedra el 28 de diciembre de 1878*, Madrid, 1878, pp. 160-161. Puede verse ahora también Álvaro GALMÉS de FUENTES, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid, 1998, pp. 73-76.

"Hoy somos enfestados, y la predemistanza se nos dejó tuñara", de la que en principio podríamos decir poco más de lo que dijo García Lorca a propósito del verso de Rubén Darío, sensación por otra parte muy familiar a todos aquéllos que se han acercado alguna vez a los textos del Mancebo de Arévalo.

Porque cabía poca duda de que se trataba de un texto del Mancebo de Arévalo, copiado posteriormente por un escriba aragonés, escrito probablemente sobre la base de algún manuscrito aljamiado sobre las lunas del año islámico, pero añadiendo y alterando el texto al peculiar gusto del autor morisco castellano. La primera opinión se vio ratificada en el curso de las reuniones del Proyecto de Investigación sobre el Mancebo de Arévalo, con la participación del Prof. Leonard P. Harvey, en las que se discutió largamente acerca de la naturaleza y las incógnitas del texto, no pocas como corresponde a un escritor que no gusta de poner las cosas fáciles a sus lectores, pese al indudable y apasionante interés de sus escritos.

A veces las intenciones coinciden con las oportunidades: me propongo editar y analizar este texto "lunar" del Mancebo en el próximo número de la revista Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos, que aparecerá dedicado íntegramente en Homenaje al profesor Leonard P. Harvey, varón de largo šarḥe, el primer y mejor conocedor de los laberintos de toda índole que el Mancebo de Arévalo construye en sus páginas.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA DE MUDÉJARES Y MORISCOS, III

Luis F. Bernabé Pons
Mikel de Epalza

ABBOUD-HAGGAR, Soha, «Difusión del tratado jurídico de *Al-Tafrīʿ* de Ibn al-Ĝallâb en el occidente musulmán», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 1-18.

[Erudita presentación de este tratado práctico de derecho musulmán de la escuela malikí, desde su redacción en Bagdad (siglo X) hasta las versiones árabes y aljamiadas conservadas en España, especialmente el manuscrito de 1584, de Almonacid de la Sierra (Zaragoza), y de 1607, de Villafeliche (Zaragoza), conservado en Toledo. Reproduce fragmentos aljamiados de algunos casos prácticos] M.E.

ABI AYAD, Ahmed, «Cervantes, Cidi Hamete Ben Gelie y los moriscos», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan: FTERSI, 1997, pp. 15-23.

[Conjeturas sobre la identidad de Cidi Hamete e impresiones acerca del episodio de Ricote] L.B.P.

AGUIAR AGUILAR, Maravillas y GONZÁLEZ MARRERO, José Antonio, «El tratado astronómico del *sexagenarium*: una aportación mudéjar valenciana a la historia de la ciencia», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 183-202.

[Aproximación a los textos manuscritos conservados, en valenciano (traducido del árabe en Paterna en 1456) y en latín, del tratado del *sexagenarium*. Explicaciones sobre los instrumentos astronómicos de origen o desarrollo árabe. Establecimiento de un *stemma codicum*] L.B.P.

EL ALAOUI, Youssef, *Jesuites, Morisques et Indiens. Étude comparativa des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Rouen: Université de Rouen, 1998, 2 vols. (Tesis Doctoral Inédita).

[Tesis doctoral dirigida por el Prof. Alain Milhou y defendida en Rouen el 16 de octubre de 1998. Análisis de la conceptualización y los modos de evangelización de los jesuitas hacia moriscos e indios, que pertenecerían para ellos a dos categorías diferentes. Comparación entre los sínodos de Guadix (1554) y el III Concilio de Lima (1583). Profundo análisis de *De los moriscos de España* (British Library Ms. Add 10238), del jesuita morisco Ignacio de las Casas, haciendo hincapié en la fortaleza de sus conceptos originales (importancia de la lengua árabe, rechazo de la "limpieza de sangre", preparación de los evangelizadores...), y en la visión de la Compañía de Jesús hacia las minorías. El tomo II contiene la interesantísima y bien realizada edición crítica de los tratados inéditos de I. de las Casas (Annexe A, pp. 1-228, más índices, pp. 229-239), más la reproducción de textos conocidos de otros autores. Se trata de un trabajo que ha de dar origen a otros muchos] L.B.P.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, «Nueve cartas moriscas de dote y arras de Vera (Almería) (1548-1551)», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 517-529.

[La autora extrae del Archivo Histórico de Almería documentación referente a cartas de dote y arras de varios "lugares" de la jurisdicción de Vera y se centra en los datos existentes sobre la indumentaria y joyas femeninas moriscas de la época. Para ello también se sirve de los estudios que Juan Martínez Ruiz ha dedicado al mismo tema en la zona de Granada. Aporta y comenta gran número de nombres de indumentaria y joyas moriscas] E.L.G.

ANDUJAR CASTILLO, Francisco y BARRIOS AGUILERA, Manuel, «El arte de usurpar. Señores, moriscos y cristianos viejos en el Marquesado de los Vélez, 1567-1568», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 85-121.

[Documentado y detallado estudio sobre la usurpación de derechos a los vasallos por parte de los señores, con el ejemplo, explicado pormenorizadamente, del marquesado de los Vélez, de complicada trama y con un pacto por parte del grupo morisco de Vélez Blanco con el señor que conduce a una rebelión cristiano-vieja (1568), consecuencia final de unas tensiones y enfrentamientos ya anteriores] L.B.P.

ANSÓN CALVO, María del Carmen, «Poder económico, poder social y persecución: tres variables significativas en procesos inquisitoriales aragoneses», en MESTRE SANCHIS, Antonio, GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 193-212.

[Estudio documentado, centrado en familias aragonesas de moriscos muy adinerados, especialmente familias Compañero-Navarro, Lope el Chaco, Ferrer Abenrrabi, Juan de Granada, Peix, Barqueros y Barqueras, Gali, Chufres, Albariel, Corbete, Allovar, Limiano, Bellito, Calvo, Çatos, Bibera, Torrellas, etc. Descripciones familiares y cuadro estadístico, con cantidades brutas y porcentuales] M.E.

ANSÓN, María del Carmen y GAY, María Pilar, «Las familias moriscas expulsadas de Zaragoza: un análisis de su número y propiedades», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 72-90.

[Detallado estudio de la comunidad zaragozana en vísperas de la expulsión, con prometedores avances. Discusión acerca de su demografía y número de expulsados (1.500-1.700 según las autoras frente a los 700 consignados por el Marqués de Aytona). Distribución urbana. Nómina de sus propiedades, con énfasis en el poder económico de las familias Navarro y Compañero. Crisis económica tras la expulsión] L.B.P.

ARDIT, Manuel, «Los moriscos valencianos», en VV.AA. *La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*. Valencia, Fundación Bancaja, 1997, pp. 16-33.

[Panorama general acerca de la comunidad morisca valenciana en los albores de la expulsión. Reparto geográfico y social. Nivel económico. Lengua, religión y cultura. Sus posibles conexiones con los turcos. Mecánica y cuantificación de la expulsión. Reflexión alternativa acerca de los perjuicios económicos de la expulsión en el campo valenciano] L.B.P.

BARRIO BARRIO, Juan Antonio, «La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 9-26.

[Estudio sobre las tensiones entre cristianos y mudéjares en zonas de morerías muy pobladas. Reacciones ante los intentos de establecimiento de morerías reales en Orihuela y Monforte] L.B.P.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, «La nueva frontera. El reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 583-610.

[El autor analiza el hecho fronterizo desde una perspectiva granadina. Se refiere a los períodos mudéjar y morisco para después centrarse en una realidad nueva y diferenciada respecto a la época morisca y en su repoblación y defensa. En su trabajo

pone en relación el hecho fronterizo con el fenómeno repoblador y éste, a su vez, con el logro o fracaso de la defensa frente al peligro exterior] E.L.G.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, «La suerte de los moriscos vencidos. El proceso de Valdeinfierno», en MESTRE SANCHIS, Antonio, GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 363-376.

[Análisis muy acertados de diversos aspectos, moriscos y cristianos, de la Guerra de las Alpujarras, a través del estudio de un documento significativo e inédito de Simancas, la *Relación del proceso que se hizo contra los moriscos que se captiuaron junto a Valdeinfierno. 20 de julio de 1570*, de fugados de la batalla contra Juan de Austria en Güejar-Sierra. El grupo de cristianos que los apresaron queda también muy bien reflejado en la documentación del proceso. Objetos apresados, entre ellos papeles escritos "en aráuigo" y una carta escrita "en aljamía", según la *Relación*] M.E.

BARRIOS AGUILERA, Manuel (ver ANDÚJAR CASTILLO, Francisco).

BENÍTEZ-ROCA, Sylvie, «Aspects de la femme morisque dans *Cristianos y moriscos* d'Estébanez Calderón (1838)», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 24-32.

[Análisis del papel actancial y simbólico de las protagonistas femeninas de la novela de Estébanez Calderón, drama amoroso ambientado en Ronda en la época de Carlos V] L.B.P.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Antonio Domínguez Ortiz, historiador de los moriscos», *Manuscrits*, Barcelona, 1996, 14, pp. 81-97.

[Rica y positiva exposición de la bibliografía del historiador, con sus premoniciones y evoluciones, tema "englobado en un amplio análisis de la sociedad española de los Austrias" (p. 83). Cuatro puntos fundamentales: 1. "caracterización socio-profesional de los moriscos"; 2. "móvil de la expulsión"; 3. sus "consecuencias económicas"; 4. "consecuencias económicas de la expulsión"] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las Cortes valencianas y la política morisca en la época de Carlos V», *Pedralbes. Revista d'història moderna*, Barcelona, 1993, 13, pp. 241-253.

[Estudio original sobre el papel secundario pero constante de esta institución para obtener de la Monarquía que los musulmanes no fueran obligados por la fuerza a hacerse cristianos y a caer así bajo la jurisdicción de la Inquisición. Así se preserva-

rían los derechos de la nobleza y del episcopado en diversos temas, como la confiscación de bienes, las penas pecuniarias y la acción pastoral] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «El Arzobispo Tomás de Villanueva y los moriscos valencianos: juntas, memoriales y mistificaciones», en FERNÁNDEZ ALBADALEJO, P.; MARTÍNEZ MILLÁN, J. y PINTO CRESPO, V. (edits.), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 107-128.

[Reconstitución en apéndice de un documento atribuido a 1561, cuando parece formado en época del arzobispo Villanueva en su política valenciana frente a manifestaciones públicas de islamismo por parte de los moriscos, entre 1543 y 1554. Permite conocer mejor la evolución valenciana de las actitudes de las diversas autoridades cristianas en las décadas de mediados del XVI] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521», *Estudis*, Valencia, 1996, 22, pp. 27-51.

[Estudio para comprender y matizar las causas de la conversión forzosa de los mudéjares valencianos en 1521, a mano de los *agermanats*. Estudio por regiones (mapa p. 30)] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «¿Hacia la expulsión de los moriscos? Las juntas de Lisboa de 1582», *Congreso Internacional Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, t. III, *El área del Mediterráneo / O área do Mediterráneo*. Madrid-Lisboa, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V-Pabellón de España, Expo'98, 1998, pp. 181-202.

[Historiografía sobre importancia de las juntas de 1582. Antecedentes y consecuencias. Temores de Felipe II. Irrupción del arzobispo Ribera en favor de la expulsión general. Paralización. Decisión final. En apéndice, texto de la resolución final de 13 de septiembre de 1582] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La "Géographie de l'Espagne morisque" cuarenta años después», en MARTÍNEZ RUIZ, Enrique y DE PAZZIS PI CORRALES, Magdalena (dirs.), *España y Suecia en la época del Barroco (1600-1660). Congreso Internacional. Actas*, Madrid, Comunidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 477-509.

[Detallado análisis de los datos aportados por Lapeyre y sus fuentes sobre distribuciones y movimientos demográficos de moriscos en el siglo XVI-XVII, con las aportaciones ulteriores a la publicación de su libro en 1959. Destaca la solidez de las conclusiones de Lapeyre, con desiderata para completarlo. Trabajo importante para los estudios de demografía morisca, con orientaciones para el estudio de algunas de

sus consecuencias: integración, aculturación, religiosidad, sublevaciones, economía..., especialmente en la línea antropológica de Dedieu, Vincent y Carrasco] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Moriscos, señores e Inquisición. La lucha por los bienes confiscados y la concordia de 1571», *Estudis*, Valencia, 1998, 24, pp. 79-108.

[Amplio y matizado estudio de los agentes -moriscos, nobles, inquisidores, soberanos, prelados, teólogos, etc.- y factores económicos y sociales que evolucionaron, durante el reinado de Carlos V y primeros años de Felipe II, hasta el acuerdo de 1577, en el Reino de Valencia, pero en relación con factores de toda la Corona hispánica. Intenta solucionar las informaciones originadas por documentos de diversas épocas y notablemente parciales, en defensa de unos y otros. Dominio del tema y fuentes. En apéndice, memorial a la Corte, defendiendo sus intereses] M.E.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Las relaciones moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 335-346.

[Interesante estudio y reflexión, que quiere equilibrar, con el estudio de los fenómenos de asimilación en la vida diaria, que une a moriscos y cristianos viejos, las corrientes historiográficas que ponen el acento en la oposición entre ambos grupos, por diversas razones, que presenta. Concluye: "Mi propuesta es que estudiemos las relaciones entre ambas comunidades desligándonos de la verdad oficial acuñada para justificar la expulsión, que nos situemos, para volver la vista atrás, en el verano de 1607 y no en el de 1609" (p. 346)] M.E.

BERNABÉ PONS, Luis F,. «Una nota sobre Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥaŷarī Bejarano», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 123-128.

[Origen granadino de al-Ḥaŷarī, a partir del enigmático "Afūqāy", que se identifica con la familia granadina de los Focay] M.E.

BERNABÉ PONS, Luis F., «La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos», en Bartolomé BENNASSAR y Robert SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e Colloque International du CESR (1994)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 317-335.

[Características lingüísticas de las diferentes comunidades moriscas en España. Expresión de sus creencias islámicas en una lengua romance. Valoración y clasificación temática de la literatura aljamiada. Plúmbeos del Sacromonte y literatura del exilio como muestras paradójicas de su conocimiento de la sociedad cristiana] M.E.

BERNABÉ PONS, Luis F., «Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada», en STOLL, André (ed.), *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Edition Reichenberger, 1998, pp. 89-137.

[Presentación documentada de una ideología morisca granadina que recupera la historia de España para gloria de la patria común hispánica y hasta de los orígenes islamizantes de su cristianismo. En apéndices, textos de Miguel de Luna y del *Evangelio de San Bernabé*] M.E.

BERNABÉ PONS, Luis F. (ver EPALZA, Míkel de).

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, «Los judíos de Aragón y los juegos de azar», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 91-118.

[Participación de musulmanes mudéjares y de cristianos en lugares reservados a judíos para diversas clases de tahurería (pp. 101-102)] M.E.

BOMBÍN PÉREZ, Antonio, «Procesos y causas en el tribunal inquisitorial de Logroño (1580-1600)», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 225-243.

[Junto con encausados por protestantismo y judaísmo, los procesados por islamismo (pp. 234-238), especialmente referentes a moriscos, reflejo en la región riojana de situaciones del resto de España (Aragón, Castilla, Granada, Navarra...)] M.E.

BRAVO CARO, Juan Jesús, «La familia morisca a través de los registros parroquiales», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femines et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 33-48.

[Exploración de los testimonios que pueden ofrecer los registros parroquiales, con el ejemplo de las comunidades moriscas de Comares y Casarabonela (diócesis de Málaga) en la segunda mitad del siglo XVI: bautismos, onomástica, padrinos y madrinas, circuncisión, fecundidad] L.B.P.

BURNS, Robert Ignatius, «A window on the Valencia of Jaume the Conqueror. A Five Year Core Sample, 1264-1270», *Anuario de estudios medievales*, Barcelona, 1996, 26/2, pp. 688-711.

[Presentación del vol. III del *Diplomatarium* de Jaime I, que está editándose y traduciéndose y que comprende esos años finales de su reinado. Documentación escogida y dividida en 11 espacios, con gran importancia de los mudéjares valencianos, murcianos y del resto de los dominios de la Corona de Aragón] M.E.

BURNS, Robert Ignatius, «The Many Crusades of Valencia's Conquest (1225-1280): An Historiographical Labyrinth», en Donald J. KAGAY and Theresa M. VANN (eds.), *On the Social Origins of Medieval Institutions. Essays in Honour of Joseph F. O'Callaghan*, Leiden-Boston-Köln, Brill. 1998, pp. 167-177.

[Cómo Burns ha mostrado, con sus casi 50 años de investigación, que la conquista cristiana de Valencia y el dominio de los musulmanes ("mudéjares") de la región corresponde a una ideología y política de cruzada medieval más que de reconquista goticista, como en otros territorios hispánicos. Paralelismo con estudios de Goñi Gaztambide (1958) sobre la "bula de la cruzada", que también refleja este aspecto eclesiástico europeo] M.E.

CABANES PECOURT, María de los Desamparados, «Inventario de antiguas escrituras en el Archivo Municipal de Teruel», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 155-172.

[Documento de 1385 sobre límites del barrio de la aljama de moros de Teruel (p. 168)] M.E.

CABEZUELO PLIEGO, José Vicente, «Cristiano de Alá, renegado de Cristo. El caso de Abdalla, *fill d'En Domingo Vallés*, un valenciano al servicio del Islam», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 27-46.

[Relato y análisis, a partir de la documentación procesal, de la historia de Abdalla (1332), valenciano convertido al islam en Marruecos. Detenido en Alicante, tras otra versión inicial confiesa ser espía al servicio de Ridwān -que había asediado Elche- con la misión de procurarse información sobre el sistema defensivo cristiano y pasar mensajes de apoyo a las comunidades mudéjares] L.B.P.

CANDAU CHACÓN, M.ª Luisa, *Los moriscos en el espejo del tiempo: problemas históricos e historiográficos*, Huelva, Universidad de Huelva, 1997, 251 pp. ISBN 84-8875-54-0.

[Revisión histórica e historiográfica bastante ajustada y completa sobre los moriscos, desde el siglo XVI con los testimonios contemporáneos hasta la actualidad. Reflexiones atinadas de la autora a propósito de las motivaciones ideológicas que han movido a la historiografía clásica y buen balance de la historiografía actual. Registro de las múltiples vías de investigación que recorre la crítica en los últimos años, con apertura de nuevos campos a investigar. Quizá se echa de menos más insistencia en

el nivel cultural de los moriscos, en su conciencia de comunidad y en el testimonio de su propia voz. Aun con alguna ausencia, amplia y excelente antología de textos (151 textos, pp. 111-204)] L.B.P.

CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette, «Les livrets aljamiados de magie: une littérature populaire à l'usage des familles», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 49-71.

[Descripción general de los manuscritos aljamiados de magia, superstición y adivinación: su papel en la comunidad morisca, su aplicación a la mujer en las etapas de concepción, alumbramiento y crianza del niño. Testimonios inquisitoriales. Listado de manuscritos] L.B.P.

CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette, «Certaines caracteristiques de la magie des morisques et des chrétiens en Espagne. XVIe et XVIIe siècles», en Bartolomé BENNASSAR y Robert SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e Colloque International du CESR (1994)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 447-466.

[Análisis de los conceptos y ritos de magia de cristianos y moriscos, a partir de diversos textos aljamiados y de casos extraídos de testimonios inquisitoriales. Semejanzas y diferencias de las prácticas y las creencias: desarrollo de un cierto tipo de sincretismo] L.B.P.

CARIÑENA i BALAGUER, Rafael y DÍAZ BORRÁS, Andrés, «Serfs, esclaus i captius als *Furs de València*», *Miscel.lània Germà Colón, 7, Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, Barcelona, 1997, XXXIV, pp. 5-36.

[Siervos, esclavos y cautivos de origen mudéjar, según la legislación valenciana de los fueros propios o *furs*] M.E.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, «La frontera en la comedia de Lope de Vega», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 489-499.

[La autora hace una introducción donde distingue entre la conocida en el siglo XVII como "comedia de moros" y, posteriormente, de "moros y cristianos" en la que se exalta la supremacía cristiana frente al "moro enemigo", y lo que llama "comedia morisca", relacionada con los romances y las novelas del mismo tema, en las que el moro no es visto como un enemigo y que reflejan frente al "otro" más fascinación que hostilidad. A continuación se centra en las comedias de Lope de Vega pertenecientes a la "comedia morisca" ya que ofrecen perspectivas interesantes sobre la frontera y

sobre personajes fronterizos. Analiza cuatro piezas: *El hijo de Reduán, El remedio en la desdicha* -versión dramática de *El abencerraje*-, *El cordobés valeroso Pedro Carbonero* y *El primer Fajardo*] E.L.G.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, «Apuntes sobre el mito de los Abencerrajes y sus versiones literarias», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1998, 47, pp. 65-88.

[Texto anotado de una conferencia leída en el Depto. de Estudios Semíticos de la Univ. de Granada (1997). Erudito repaso sobre la formación y desarrollo del mito literario de los Abencerrajes, del s. XVI al XX, prestando mayor atención a los romances, el teatro y los relatos de viajeros extranjeros. Interpretación simbólica ligada a la pérdida del reino nazarí. Presencia del motivo folclórico de la mancha indeleble de sangre] L.B.P.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, «Apuntes sobre el calificativo "morisco" y algunos textos que lo ilustran», en STOLL, André (ed.), *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Edition Reichenberger, 1998, pp. 187-209.

[Análisis del uso del adjetivo "morisco" -y otros a su alrededor- en las producciones literarias áureas ligadas con el concepto de "maurofilia literaria". Planteamiento del contexto generador del *Abencerraje* y de los motivos literarios de la vida en la Granada nazarí. Detenido análisis de los poemas de transición entre los romances fronterizos y el romancero morisco nuevo, su uso especialmente por parte de Pérez de Hita y la herencia literaria que éste generó] L.B.P.

CASTILLO FERNÁDEZ, Javier, «La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo -Universidad de Alicante- A.E.H.M., 1997, pp. 347-361.

[Estudio de los principales elementos de una asimilación aceptada por algunos moriscos: "La pregunta clave que intentamos contestar es: ¿qué podía hacer un morisco granadino para ser reconocido como asimilado?". Estudia, en particular, los grupos privilegiados, las exenciones fiscales, los matrimonios mixtos, etc.] M.E.

CERVERA FRAS, María José, «Notas sobre la rogativa en el islam mudéjar», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 291-301.

[Estudio del ritual de la oración oficial islámica de petición de agua en tiempo de sequía. Fundamento alcoránico y textos árabes andalusíes y aljamiados mudéjares y moriscos. Apéndice con traducción de los versículos del Corán] M.E.

CHEVEDDEN, Paul E., KAGAY, Donald J. y PADILLA, Paul (eds.), *Iberia and the Mediterranean World in the Middle Ages. Essays in Honor of Robert I. Burns S.J.* Vol. II. *Proceedings from "Spain and the Western Mediterranean"*, Leiden-Nueva York-Köln, E.J. Brill, 1996, IX + 464 págs. Col. The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, pp. 400-1453, vol. 8.

[Este cuidado volumen se presenta bajo la coordinación de P. Chevedden, D. Kagay y P. Padilla, se ofrece como merecido homenaje al que ha sido durante lustros el más notable de los historiadores medievalistas hispanistas estadounidenses, el P. Robert Ignatius Burns. También puede ser considerado como las actas del Coloquio que, como homenaje, le fue ofrecido en la Universidad de California los días 26 y 27 de octubre de 1992, promovido por el Centre for Medieval and Renaissance Studies] F.F.S.

CIRILLO, Luigi y FRÉMAUX, Michel, *Évangile de Barnabé. Fac-similé, traducction et notes*, Paris, Éditions Beauchesne, 1999^2, 362 págs. ISBN 2-7010-1389-5 (Deuxième édition revue par Michel Frémaux).

[Segunda edición de la traducción francesa anotada, la reproducción facsímil, la crítica y la historia textual del *Evangelio de Bernabé*, con bibliografía y breve introducción renovadas y puestas al día. Respecto a la primera edición (Paris, 1977) no apare cen las "Recherches sur la composition et l'origine" de L. Cirillo y el prefacio de Henry Corbin, mas la edición, traducción e impresión del texto siguen siendo sumamente cuidadas] L.B.P.

CONTE CAZCARRO, Ánchel, «La rama oscense de los Compañero (apuntes biográficos)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 129-144.

[Testimonios documentales acerca de los principales personajes de esta familia de Huesca, de alto nivel socioeconómico y protagonismo político en el siglo XV y que progresivamente ve reducido su potencial por la persecución a la que la somete la Inquisición a causa de su fidelidad a sus creencias islámicas. Árbol genealógico] L.B.P.

CONTRERAS GAY, José, «Las milicias de socorro del Reino de Granada y su contribución a la defensa de la costa después de 1558», en SEGURA ARLERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 613-621.

[El autor estudia los sistemas de defensa de fronteras y costas desde sus dos vertientes: la oficial -los intentos de planificación y control de la defensa que se planteó la corona entre finales del siglo XVI y principios del XVII- y la particular -la ini-

ciativa local, de las llamadas milicias locales o de socorro-. A continuación analiza el caso concreto de las milicias de la costa del reino de Granada] E.L.G.

CORRAL LAFUENTE, José Luis, «El proceso de represión contra los mudéjares aragoneses, en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 341-355.

[Estudio amplio y sintético de la evolución del tema, desde el siglo XII al XVII] M.E.

CRUZ SOTOMAYOR, Beatriz, «La reconstrucción de una villa cripto-musulmana en Medinaceli a partir del libro de cuentas de un comerciante morisco (Junta XXXVII de Madrid)», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 91-101.

[A partir de los datos contenidos en dicho manuscrito aljamiado de cuentas, se describe cómo sería la vida económica del comerciante, así como los rasgos islámicos de los moriscos que allí aparecen. Consideraciones acerca de su onomástica, productos, moneda y calendario. Transcripción de las primeras páginas del manuscrito] L.B.P.

CUENDE PLAZA, María, «Santiago entre los moriscos (I)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1997, XXXIII, pp. 131-153.

[Los plúmbeos del Sacromonte en el ambiente de defensa de la venida de Santiago a España, a partir del libro de Hagerty] L.B.P.

CUENDE PLAZA, María, «Santiago entre los mariscos (II)», Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Madrid, 1998, XXXIV, pp. 89-112.

[Publicación acrítica, con escasísima bibliografía, reproduciendo los textos de los Libros Plúmbeos del Sacromonte de Granada, de fines del siglo XVIII] M.E.

CUTILLAS FERRER, José Francisco, *Crónica y relación de la esclarecida descendencia Xarifa (Un maqtal chií en castellano escrito por un morisco exiliado del siglo XVII). Estudio, edición y notas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999, 136 págs. ISBN 84-7908-433-2.

[Ver Sección RECENSIONES]

DEL ESTAL, Juan Manuel, *El Reino de Murcia bajo Aragón (1296-1305). Corpus documental I/3*, Alicante, Autor, Colección de documentos del medievo alicantino, 1999, XLI-521 págs.

[Edición y presentación de 217 documentos, desde el 11-1293 al 21-12-1305. Numerosas menciones de mudéjares de los actuales territorios de Alicante y Murcia, especialmente sobre el señorío mudéjar de Crevillent (ver detallado índice onomástico, a la voz "*Moros*, mudéjares, musulmanes, sarracenos, acollarados, moros cautivos, rehenes, mercado semana mudéjar", p. 459). Bibliografía importante] M.E.

DÍAZ BORRÁS, Andrés (ver CARIÑENA i BALAGUER, Rafael).

EPALZA, Míkel de, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 145-157.

[Detenido análisis del firmán imperial otomano (1613), publicado por A. Temimi, relacionado con la instalación de moriscos en Anatolia. Consecuencias geopolíticas de las zonas de instalación escogidas por la autoridad otomana, personalidad del jefe de los andalusíes acogidos, políticas musulmanas de acogida. Mapa] L.B.P.

EPALZA, Míkel de, «Los moriscos y sus descendientes, después de la expulsión (Después del cuadro del desembarco de Orán)», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 41-70.

[Revisión del destino de los moriscos expulsados de la Península, a partir del testimonio -plástico, histórico, ideológico...- del cuadro que relata el desembarco de éstos en Orán. Disposición islámica a la recepción de viajeros, inserción en estructuras magrebíes de acogida de raigambre medieval, política del Imperio Otomano en favor de esa inserción, algunas acciones destacadas de moriscos en Marruecos y Argelia. Bibliografía comentada. Planos] L.B.P.

EPALZA, Míkel de, «Musulmana originaires d'Al-Andalus dans las sociétés hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, cryptomusulmans (XIe-XVIIIe s.)», en Bartolomé BENNASSAR y Robert SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmana à la Renaissance. Actes du 37e Colloque International du CESR (1994)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 149-162.

[Exposición y reflexión sobre la unidad coherente de los musulmanes hispánicos descendientes de los musulmanes de Al-Andalus a través del eje cronológico, sólo aislados en lapsos temporales por visiones historiográficas externas. Propuesta de estudiar sus actividades a partir de su originalidad creadora y no desde una visión de minoría residual (historiografía europea) o de decadencia de tiempos gloriosos (historiografía árabe-islámica)] L.B.P.

EPALZA, Míkel de y BERNABÉ PONS, Luis F., «Bibliografía de mudéjares y moriscos, II», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 273-309.
[Nueva entrega bibliográfica, con 189 entradas] L.B.P.

ESPINAR MORENO, Manuel, «Escrituras árabes inéditas del silo XV romanceadas por Alonso del Castillo, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1997, 46, pp. 29-48.
[Comentario y edición de dos documentos escritos por Alonso del Castillo (1558-1559) que son traducción de dos cartas árabes de venta de casas de 1426 y 1447. Las traducciones le son solicitadas por dos moriscos a propósito de un pleito sobre unas obras que cambiaban el uso del agua que les correspondía. Datos toponímicos, onomásticos, urbanísticos y sociológicos acerca de la Granada nazarí] L.B.P.

FANJUL, Serafín, «De Monopantos y Abencerrajes», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1998, 47, pp. 113-140.
[Plasmación de las opiniones y actitudes negativas hacia los moriscos (y musulmanes en general) presente en obras literarias de los siglos XVI y XVII. Visiones de la crítica actual ante estas actitudes] L.B.P.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy «Mariano Gaspar Remiro, un gran orientalista aragonés», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. I, pp. 499-508.
[Presentación biobibliográfica de este historiador, arabista y hebraísta, especialmente de su etapa de docencia universitaria en Granada y en Madrid, con su mención del "conocido refrán morisco aragonés [...] pues 'el posarse con los sabios [...] bueno es, como el que lleva almizcle, si no te da dél, tócate su olor'"] M.E.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, «El reino nazarí de Granada según un viajero mudéjar almeriense: Ibn aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 203-224.
[Traducción de varios fragmentos de la obra de este mudéjar almeriense relativos al reino de Granada. Estudio pormenorizado de los datos lingüísticos, cronológicos, toponímicos y económicos que aportan estos textos, comparando su visión con la del morisco al-Ḥaŷarī la del viajero alemán J. Münzer] L.B.P.

FRÉMAUX, Michel (ver CIRILLO, Luigi).

GAFSI-SLAMA, Abdelhakim, «Aperçu sur la population infantile masculina dans quelques villages morisco-andalous de Tunisie au XIXe siècle», en

TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 103-115.

[Presentación de los datos sobre población infantil en 31 pueblos tunecinos de antigua población morisca en 1861-1862, a partir de las nóminas para la capitación de la "iana", instituida por el Bey Mohamed Sadok. Diez cuadros sinópticos] L.B.P.

GAFSI SLAMA, Abdel-Hakim, «Chrétiens convertir et moriscos-andalous en Tunisie au XVIII siècle d'aprés les documents épigraphiques», en Bartolomé BENNASSAR y Robert SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e Colloque International du CESR (1994)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 487-507.

[Estudio de los datos aportados por dos series de inscripciones en monumentos de Túnez, la segunda de ellas referida a moriscos allí instalados o descendientes suyos. Reproducción fotográfica de las inscripciones] L.B.P.

GAIGNARD, Catherine, *Maures et chrétiens à Grenade. 1492-1570*, Paris, L'Harmattan, 1997, 287 págs. Col. Histoire et Perspectives Méditerranéennnes. ISBN 2-7384-5656-1.

[Adaptación de Tesis de Tercer Ciclo en la Universidad de Paris IV-Sorbonne (1986). Revisión de las relaciones entre las autoridades cristianas y la comunidad musulmana (luego mudéjar y morisca) granadina a través de la documentación, publicada e inédita, existente. Consecuencias políticas, sociales y urbanísticas de la política cristiana aplicada en Granada] L.B.P.

GALÁN SÁNCHEZ, Ángel y PEINADO SANTAELLA, Rafael G., *Hacienda regia y población en el Reino de Granada: la geografía morisca a comienzos del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1997, 310 págs. Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, 50. ISBN 84-338-2327.2

[Importante trabajo de evaluación general de la población morisca del Reino de Granada a partir del Repartimiento confeccionado en 1504 para el cobro del servicio ordinario (Archivo General de Simancas). Planteamiento de problemáticas derivadas de la presión fiscal y los cambios poblacionales. Apéndices documental (pp. 127-186), estadístico (pp. 187-240) y mapas. Glosario toponímico de lugares recogidos (pp. 247-290), algunos hasta ahora desconocidos. Bibliografía] L.B.P.

GARCÍA ARENAL, Mercedes, «Los moriscos granadinos en Castilla: los problemas de una emigración forzosa», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 167-187.

[Análisis de las dificultades de integración que encontraron los moriscos granadinos -y, en general, el grupo morisco- en la zona castellana controlada por la

Inquisición de Cuenca. De los documentos inquisitoriales a partir de la década de los setenta se asiste a una muy intensa represión inquisitorial que ofrece testimonios sobre el enfrentamiento, especialmente en cuanto a ritos, alimentación y creencias, entre las comunidades morisca y cristiana] L.B.P.

GARCÍA ARENAL, Mercedes, «La diáspora morisca. Las emigraciones moriscas del siglo XVII», en Bernabé LÓPEZ GARCÍA, Ana Isabel PLANET y Ángeles RAMÍREZ (coords.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales-Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 20-21.

[Breve presentación de la expulsión e instalación de los moriscos españoles en territorios musulmanes como antecedente de las emigraciones modernas, "la vuelta de los moriscos" (B. López García). Sin bibliografía] M.E.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «Los moriscos y la Inquisición», en: VVAA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 143-166.

[Visión acerca del papel de la Inquisición sobre los moriscos: opiniones de la historiografía; diferenciación entre tribunales; procedimiento inquisitorial; número de moriscos encausados y penas recibidas; signos de identidad islámica a partir de los testimonios en los tribunales. Matización, a partir del hecho inquisitorial, de conceptos como la conspiración morisca, la unánime aversión antimorisca o la maurofilia literaria. Frente a opiniones más moderadas, peso del parecer de hombres como Juan de Ribera] L.B.P.

GARCÍA LATORRE, Juan, «Repoblación y frontera como factores de sociogénesis», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 623-628.

[Consideraciones sobre la repoblación del Reino de Granada en comparación con anteriores repoblaciones medievales. Incidencia de la frontera en los aspectos sociales de la repoblación] E.L.G.

GARCÍA LÓPEZ, Aurelio, «Conflictividad y conciencia. La aplicación de justicia y la minoría morisca en el reino de Castilla», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 455-468.

[Interesante estudio de los procesos judiciales que llegaban al Consejo de Estado. Recalca el carácter pacífico de los moriscos de origen granadino en toda la

Corona de Castilla, con sus portavoces legales, que se quejaban legalmente de atropellos diversos (especial estudio de Liébana). Justifica con esos atropellos la actuación de los "salteadores moriscos", en defensa de sus comunidades. Concluye: "El resultado final fue el reconocimiento de una minoría con gran poder económico y una justicia poco deseosa de su integración"] M.E.

GARCÍA PARDO, Manuela, «Las moriscas granadinas: notas para su estudio», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 116-130.

[Inventario comentado de los bienes de veinte moriscas granadinas a través de las correspondientes Cartas de dote y arras (1565): bienes inmuebles, joyas, ropas y ajuar. Pervivencia de la tradición musulmana vestimentaria y discreto nivel económico. Cuadros sinópticos] L.B.P.

GARCÍA PEDRAZA, Amelia y LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis, «Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 377-392.

[Fenómeno religioso minoritario pero muy significativo, limitado a pocos centenares de cofrades en la ciudad de Granada, donde destaca la cofradía de los jesuitas en el Albaicín. Marco pastoral para la asimilación de los moriscos al cristianismo, según los eclesiásticos] M.E.

GARRIDO GARCÍA, Carlos Javier, «Elites castellanas y mano de obra morisca en el Reino de Granada: Las propiedades rústicas de la Iglesia de Guadix según su apeo de 1538», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1998, 47, pp. 141-166.

[Descripción y análisis de las propiedades pertenecientes a la Iglesia en la diócesis de Guadix, así como de su parcelación y explotación. Censarios y arrendadores predominantemente moriscos, aunque con una creciente presencia de cristianos viejos con afán de control de las propiedades. Apéndices documentales y cuadros explicativos] L.B.P.

GAY, María Pilar (ver ANSÓN, María del Carmen).

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ver MESTRE SANCHIS, Antonio).

GONZÁLEZ CARMONA, Edil, «La figura de Jesús vista por un polemista anónimo morisco (ms. 5302 BNM)», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 131-144.

[Repaso de los argumentos polémicos anticristianos referidos a Jesús a través del manuscrito aljamiado 5302 de la Biblioteca Nacional de Madrid, descubierto en Belchite] L.B.P.

GONZÁLEZ MARRERO, Juan Antonio (ver AGUZAR AGUILAR, Maravillas).

GOZALBES BUSTO, Guillermo, «Un episodio fronterizo derivado del corso (s. XVI)», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 445-449.

[Resalta el papel de los moriscos en las actividades del corso, frente a la importancia que siempre se le ha otorgado a los berberiscos. Señala su función como guías de los turcos en las incursiones en el litoral mediterráneo, por su conocimiento de las zonas que atacaban. El autor comenta un suceso concreto: un ataque ocurrido el año 1555 a Inix, en la Taha de Almegijar, en el que se capturó a la única familia de cristianos viejos que allí habitaba. A través del expediente conservado con las declaraciones de los vecinos, deduce que hubo cierta connivencia entre los atacantes y los cristianos nuevos del lugar] E.L.G.

GOZALBES BUSTO, Guillermo, «La familia morisca en las huidas "allende"», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 145-155.

[Análisis del modo de huida de moriscos granadinos al norte de África ayudados por fustas magrebíes, a través del relato de los casos de Albuñol y Frigiliana, conservados en el Archivo de la Alhambra. Datos sociales, lingüísticos y onomásticos] L.B.P.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, «La morisca granadina vista desde fuera», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 156-166.

[Testimonios sobre las moriscas de Granada de españoles y extranjeros contemporáneos: vestidos, costumbres, bailes, fiestas, etc. La morisca como guardadora principal de las costumbres islámicas y muy encausada en Granada por los tribunales inquisitoriales] L.B.P.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, «La frontera oriental nazarí en cuatro autores (s. XIV al XVI)», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 541-552.

[Recoge y analiza el autor la imagen de la frontera granadina que dan cuatro autores de épocas diferentes: Ibn al-Jatib en «Al-Ihata fi ajbar Garnata» de mediados del siglo XIV; el alemán Jerónimo Münzer, que viajó a la Península Ibérica el año 1494 y que da una visión de la frontera poco después de que terminara la guerra de Granada; el tercero es Hernando de Colón, que escribió en la primera mitad del siglo XVI su «Itinerario» por España y que hace una muy breve mención y, por último, el viaje inédito de otro alemán, Diego Cuelbis] E.L.G.

GOZÁLVEZ ESTEVE, Elia, «Cristianos, mudéjares y moriscos en el marquesado de Llombai», *Revista de Historia Moderna*, Alicante, 1998-1999, 17, pp. 195-218.

[Análisis de las muy diferentes cargas impositivas que soportaban la comunidad cristiana y la comunidad mudéjar en el señorío valenciano del marquesado de Llombai. Siendo muy superior la de esta última, la conversión forzosa al cristianismo no hizo sino mantener las diferencias, lo que originó una serie de quejas y tensiones por parte de los moriscos, apenas atenuadas por unas mínimas concesiones del señor] L.B.P.

HARVEY, Leonard P., «Robinson Crusoe y su mozo morisco Xury: Daniel Defoe y el mundo hispánico», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 225-234.

[Interpretación del episodio del morisco Xury en *Robinson Crusoe*, en el que el protagonista vende al joven morisco que le ha ayudado en lugar de cumplir su promesa de hacerlo "un gran hombre". No existiría una crítica irónica del protagonista, sino que la desaparición del morisco se explicaría por el deseo de Defoe de unas mejores relaciones con España] L.B.P.

HARVEY, Leonard P., «Los moriscos y sus escritos», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 71-87.

[Valoración de la cultura de los moriscos a través de sus textos árabes y aljamiados. Temática de la literatura aljamiada. Conciencia morisca de la proximidad del fin del mundo. Obras del Mancebo de Arévalo: importancia de las mujeres moriscas en la ortopraxis islámica; fondo cristiano subyacente. Libros plúmbeos del Sacromonte granadino] L.BT.

HAYEK, Simún, «Malru-l-mar'ati-l-muriskiyati (La dote de una morisca)», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes*

Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 25-32 (parte árabe).

[Traducción de algunos ejemplos de dotes de mujeres moriscas de los libros de Aznar Cardona y Gallego Burín y Gámir Sandoval] L.B.P.

HINOJOSA MONTALVO, José, «Las relaciones entre Elche y Granada (ss. XIV-XV)», Sharq al-Andalus. *Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 47-61.

[Repaso al carácter fronterizo de Elche con el reino de Granada, desde finales del s. XIII. Incursiones de los granadinos con apoyo de la población mudéjar, ataques por mar, cautividad y rescate de vecinos de Elche; estado de "miedo al moro" con consecuencias defensivas (movilización de milicias, recompensas por la muerte de granadinos) y psicológico-religiosas (miedo a lo musulmán, predicaciones, etc.] L.B.P

HINOJOSA MONTALVO, José, «Desplazamientos de mudéjares valencianos entre la gobernación de Orihuela y Granada durante el siglo XV: la ruta legal», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV XV, vol. I, pp. 743-757.

[Amplio estudio sintético del tema, siguiendo antecedentes de Ferrer Mallo], Ortells, Ruzafa y otros, con aportación de nueva documentación del XV en lo referente a mudéjares de la región de Alicante. Lista de poblaciones de donde eran oriundos los que pedían licencia oficial (p. 756)] M.E.

HOMENAJE a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media, Zaragoza, 1999, XIV-XV, 2 vols., pp. XIX-811 y 812-1654.

[Volúmenes en homenaje póstumo a la profesora de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, esposa del también medievalista de esa Universidad Dr. Esteban Sarasa. Los trabajos referentes a mudéjares y moriscos se recensionan individualmente. Ver también Sección RECENSIONES] M.E.

INEICHEN, Gustav, *Arabisch-orientalische Sprachkontakte in der Romania: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, 109 págs. Romanistische Arbeitshefte, 41. ISBN 3-48454041-9.

[Cap. 10, punto 2: "Der Koran der Morisken"; Cap. 12: "Der Islam in der Überlieferung der Aljamía". Visión general, propuesta para estudiantes, con actividades posibles a desarrollar, sobre estos temas. Amplia bibliografía sobre ellos y sobre el contacto de la lengua árabe con las lenguas románicas (Península Ibérica e Italia) en general] L.B.P.

IVERSEN, Reem F., «En busca de una alfombra de oración: una carta desesperada de un morisco de Tórtoles», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du*

VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños. Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 167-175.

[Análisis de la carta aljamiada contenida en la carpeta de folios sueltos LXIV de la Biblioteca de la junta (C.S.I.C.), en la que un morisco de Tórtoles pide a un pariente alfaquí que le compre en Borja una alfombra para la oración. Implicaciones socioculturales de los datos que aporta] L.B.P.

KAGAY, Donald J. (ver CHEVEDDEN, Paul E.).

VAN KONINGSVELD, P.S. y WIEGERS, Gerard A., «islam in Spain during the Early Sixteenth Century. The views of the Four Chief Judges in Cairo (Introduction, Translation and Arabic Text)», en O. WARTJES, G.J. VAN GELDER y E. de MOOR (eds.), *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa, Orientations*, Amsterdam, 1996, Orientations, 4, pp. 133-152.

[Edición, traducción y estudio de un sensacional texto sobre el estatuto de los mudéjares en las sociedades hispánicas, según representantes de los cuatro ritos jurídicos de Egipto, a principios del siglo XVI. Encontrado en un pueblo del norte de Marruecos, había sido presentado por Wiegers y H. Bouzineb en Marruecos y por Van Koningsveld y Wiegers en *Al-Qanṭara* (Madrid), 17 (1996), pp. 19-58. Muchos indicios (lingüísticos, estilísticos, doctrinales, jurídicos, históricos...) y las circunstancias de su descubrimiento (los investigadores sólo dispusieron del texto unas pocas horas, en una casa privada) me inclinan a pensar que es un "falso", realizado por un erudito actual, un tanto irenista y buen conocedor de la problemática morisca y del moderno tratamiento de las minorías religiosas, con la ayuda de la edición alemana de un texto en árabe sobre muftíes egipcios de principios del XVI] M.E.

VAN KONINGSVELD, P.S., AL-SAMARRAI, Q. y WIEGERS, C.A., *Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥajarī (d. after 1640). Kitāb Nāṣir al-Dīn 'alā 'l-qawm al-kāfirīn (The Supporter of Religion Against the Infidel). Historical study, critical edition and annotated translation by...* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997, 299 págs. (inglés) + 206 págs. (árabe). ISBN 84-00-07694-X.

[Edición cuidada, traducción y estudio del *Nāṣir al-Dīn*, a partir del ms. de El Cairo (ya editado por M. Razūq, Casablanca, 1987) y de un ms. parisino que contiene una versión revisada del texto egipcio. Se incluyen asimismo las traducciones o paráfrasis de diversos fragmentos del libro que aparecen en el ms. en castellano D 565 de la Bibl. Univ. de Bolonia. Bibliografía no completa. El estudio («General Introduction») depende fundamentalmente de trabajos anteriores de G. Wiegers (esp. A life between Europe and the Magrib...», *Orientations,* 1, Amsterdam-Atlanta, 1993, pp. 87-115) y sitúa en su contexto histórico las fascinantes vida y obra de *al-Ḥaŷarī*, especial-

mente en su faceta de viajero y autor morisco en Túnez, dejando planteadas las incógnitas que afectan todavía al personaje] L.B.P.

LA PARRA GÓMEZ, Santiago, «Los moriscos y moriscas de los Borja», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-AEHM., 1997, pp. 435-446.

[Estudio y reflexión sobre los señoríos valencianos de la familia Borja, centrados en Gandía y basados en tres elementos: la familia Borja, la producción del azúcar y los moriscos. Apartado sobre "las moriscas" de los Borja. Epílogo: "la necrópolis morisca de Benipeixcar"] M.E.

LANDA, Robert, «La situation de la femme dans la société morisque», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 176-185.

[Visión general con antecedentes históricos del papel que juega la mujer morisca en la comunidad: conservadora de toda la tradición religiosa, mágica, sanadora, folclórica y cultural de los moriscos. Éste es el motivo por el que se convierte en blanco favorito de la represión cristiana] L.B.P.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, «Los manuscritos aljamiados», *Al-Qanṭara*, Madrid, 1998, XIX, 2, pp. 425-444.

[Puesta al día de la situación de los manuscritos aljamiados, indicando en lista bibliográfica los estudios que a ellos se han dedicado o está previsto que se dediquen y que no aparecen en el trabajo de A. Vespertino Rodríguez, «Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos» (*Estudios Románicos*, Murcia, 1987-1989, 5, pp. 1419-1439)] L.B.P.

LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis (ver GARCÍA PEDRAZA, Amelia).

LUGO ACEVEDO, María Luisa, «Las sorpresas de la literatura morisca: un nuevo códice de Mahomet Rabadán perteneciente al siglo XVIII español (Ms. 1767 de la Biblioteca de Palacio Real de Madrid)», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 186-193.

[El ms. 1767 de la Bibl. del Palacio Real, dado a conocer por R. Castrillo (1989), contiene en sus secciones 2ª y 3ª una copia del siglo XVIII en caracteres latinos de varios segmentos del Discurso de la luz escrito por Rabadán (1603). Consideraciones

acerca de su estado lingüístico y pautas para una ulterior comparación con los textos del siglo XVII] L.B.P.

MAGÁN GARCÍA, Juan Manuel y SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Ramón, «Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 393-409.

[A partir del sínodo de la Archidiócesis de Toledo (1583-1585) y hasta el sínodo de 1601, se estudia "la problemática de la catequización de los moriscos" de origen granadino, centrada en tres puntos: control personal de los moriscos por las parroquias, su adoctrinamiento en la fe católica y la erradicación de las señas de identidad musulmanas] M.E.

MAGNIER, Grace, «The controversy about the baptised children of the Moriscos at the time of the expulsion», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 194-217.

[Minucioso y sugerente trabajo que analiza los argumentos utilizados por los apologistas de la expulsión acerca de la validez del bautismo forzoso de los moriscos, la expulsión de un pueblo bautizado y la cuestión de los niños moriscos bautizados. Localización de las fuentes (bíblicas, patrísticas) empleadas y contraposición con las opiniones de otras figuras del siglo XVII, muy especialmente del humanista Pedro de Valencia, y del uso distinto que hacen de las mismas fuentes] L.B.P.

MAMI, Ridha, «Algunos ritos de los mudéjares del siglo XV: Bodas, divorcios y circuncisión», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños, Zaghouan*, FTERSI, 1997, pp. 218-223.

[Plasmación de lo que el muftí segoviano Isā ibn Ŷābir señala en su obra (ms. B.N. Madrid 6016) acerca de estos tres temas] L.B.P.

MARTÍNEZ, François, «Femmes et enfants morisques: catégories sélectives de l'expulsion», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 224-239.

[Análisis de las excepciones a la expulsión general de los moriscos a través de diversos casos y discursos contemporáneos. Los conceptos que entran en ellas son complejos y en ocasiones no coherentes; en general, el permiso para permanecer en

España va hacia niños, ancianos impedidos, esclavos y mujeres (con preferencia de avanzada edad o imposibilitadas de procrear), unidos todos bajo "un aspect commun, celui de la servilité"] L.B.P.

MARTÍNEZ CARRILLO, M.ª de los Llanos, «Oligarquización profesional y decandencia mudéjar. Los herreros murcianos (ss. XIV y XV)», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 63-81.

[Análisis de la influencia socioeconómica de los herreros mudéjares dentro de la débil comunidad mudéjar murciana. Desempeño casi continuo de estas familias de herreros de los cargos de alcaide y alcalde y rechazo violento a la instalación de arte sanos foráneos. Noticias de varias familias. Apéndice con los utensilios fabricados por estos herreros] L.B.P.

MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos, «Sobre las medidas agrarias en la Baja Edad Media. Los sogueadores murcianos», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIVXV, vol. II, pp. 1005-1013.

[Estudio muy documentado y socialmente contextualizado sobre los sogueadores o "medidores de la tierra", como transmisores de tradiciones musulmanas en la sociedad murciana, después de la llamada revuelta mudéjar de 1266, hasta nuestros días (junto a otros cargos, como los sobreacequieros y cequieros). Necesidades políticas y técnicas de traer expertos agrimensores inmigrantes de otras regiones de mudéjares (Aragón, Valencia...) en el siglo XV] M.E.

MARTÍNEZ SAN PEDRO, María de los Desamparados y OBRA SIERRA, Juan de la, «Teresa, un lugar fronterizo», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 629-637.

[Repoblación cristiana y repartimientos de la villa de Teresa] E.L.G.

MARTÍNEZ SAN PEDRO, María de los Desamparados, «Algunos aspectos de la vida de las moriscas granadinas ante su matrimonio», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 240-253.

[Análisis del contenido de una serie de cartas de dote y arras de moriscas granadinas de 1565, estructuradas según la tradición musulmana. Conclusiones socioeconómicas. Cuadros. Apéndice documental con la reproducción de la carta de la morisca de mayor nivel socioeconómico] L.B.P.

MARTOS JIMÉNEZ, Ana María de, «Hipótesis de un posible camuflaje de moriscos en los montes malagueños: los Verdiales», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*. Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 411-422.

[Descripción de estas fiestas "primaverales" y sus relaciones con el mundo morisco, con pruebas documentales] M.E.

MCCRANK, Lawrence J., «R.I. Burns as Ethnologist and Historian of the Old World and the New», en CHEVEDDEN, Paul E., KAGAY, Donald J. y PADILLA, Paul (eds.), *Iberia and the Mediterranean World in the Middle Ages. Essays in Honor of Robert I. Burns S.J.* Vol. II. *Proccedings from "Spain and the Western Mediterranean"*, Leiden-Nueva York-Köln, E.J. Brill, 1996, pp. 17-43.

[Análisis profundo de la obra del P.R.I. Burns y de su pensamiento histórico, en el marco de la escuela de historiadores norteamericanos. Su formación como doctor en historia medieval y en antropología, explica su visión como "etno-historia", "estructuralismo cultural", en suma, como antropología de los grupos humanos que conformaron la realidad del reino de Valencia en los siglos medievales. Su conocimiento de la realidad de la "conquista del Pacífico" de los EE.UU. supuso una referencia para la comparación entre dos procesos que aunque muy alejados en el espacio y en el tiempo, ha demostrado que poseen evidentes paralelismos en cuanto al comportamiento de los diferentes clanes de conquistadores y de grupos sometidos. De ahí surgen conceptos como "fronteras culturales", "colonialismo medieval", etc., que según McCrank caracterizan a su línea investigadora como "discurso etnohistórico". Referencia básica para conocer el mundo conceptual inmanente a la ingente obra del P. Burns] F.F.S.

MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, 848 págs. (24x17'5 cm), ISBN: 84-7908-372-7.

[Ver Sección "RECENSIONES"]

AL-MĪZŪRĪ, Al ᶜArusī, «Aṭ-ṭīflu al-muriskī aw azma huwayya» [El niño morisco o crisis de identidad], en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños, Zaghouan*, FTERSI, 1997, pp. 66-73 (parte árabe).

[Repaso sobre la naturaleza de la vida musulmana de los niños moriscos en España, las medidas que a su respecto tomaron tanto en su comunidad como las autoridades cristianas, con un pequeño comentario acerca de su destino final en Túnez] L.B.P.

MONTANER FRUTOS, Alberto, «Concordancias del *Recontamiento de Almiqdād y Almayāça* (II)», Archivo de Filología Aragonesa, Zaragoza, 1997, LII-LIII, pp. 295-379.

[Segunda parte de las Concordancias publicadas en el volumen anterior] L.B.P.

MORTE GARCÍA, Carmen, «Mahoma Monférriz, maestro de Zaragoza, constructor de claviórganos para la corte de los Reyes Católicos», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV vol. II, pp. 1115-1124.

[Estudio documentado de la participación en el esplendor musical de Zaragoza del XV-XVI de "los talleres artesanos musicales de moros de Zaragoza, pertenecientes a las familias de los Albariel, Palacios y Monférriz, emparentados entre sí" (p. 1115). El conocido como "Moro de Çaragoça" trabajó también al servicio de las cortes de Castilla y de Portugal. Último documento conocido sobre un miembro "violero" de esta familia, de 1573] M.E.

MOTIS DOLADIER, Miguel Ángel, «La atenuante de enajenación mental transitoria en la praxis inquisitorial: el tribunal de Tarazona a fines del siglo XV», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV vol. II, pp. 1125-1150.

[Proceso inquisitorial a una anciana judeo-conversa, en 1495, "con percepción ética de que un hombre íntegro puede alcanzar la salvación, ya sea en el seno del islamismo, el hebraismo o el cristianismo" (pp. 1137 y 1143)] M.E.

MUÑOZ BUENDÍA, Antonio, «Un enclave estratégico del Mediterráneo español: el Cabo de Gata (Almería) en el siglo XVI», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 639-645.

[El trabajo se apoya en dos informes enviados a Felipe II por el vicario de Vera, Francisco López Tamarid -clérigo de origen morisco- sobre la defensa de la costa de Almería. Analiza tres aspectos: descripción de la costa e incidencia del corso y la piratería, el elemento personal -guardas y gente de guerra-, y el elemento material -las torres-] E.L.G.

NAVARRO ESPINACH, Germán, «La seda entre Génova, Valencia y Granada en época de los Reyes Católicos», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 477-483.

[Comenta la implicación de los mercaderes mudéjares de Valencia en la ruta de la seda granadina y cómo se mantuvo este comercio especializado en el siglo XV con una notable presencia de mercaderes genoveses en la Granada de los Reyes Católicos y también en el XVI] E.L.G.

NICOLÁS MARTÍNEZ, M.ª del Mar y TORRES FERNÁNDEZ, M.ª del Rosario, «Reminiscencias de la moral y las costumbres islámicas en la sociedad morisca de Andalucía Oriental», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 254-261.

[Repaso de la perduración de usos y costumbres musulmanes entre los moriscos almerienses a partir de documentación inédita, con énfasis en casos referidos a moriscas] L.B.P.

OBRA SIERRA, Juan de la (ver MARTÍNEZ SAN PEDRO, María de los Desamparados).

OLIVERA SERRANO, César, «La defensa costera en Vera y Mojácar tras el terremoto de 1518», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 647-655.

[Analiza el autor los daños provocados por el seísmo y la emigración que produjo debido a la ruina de los sistemas defensivos de unas tierras ya de por sí peligrosas por los ataques de los piratas berberiscos] E.L.G.

ORTIZ GARCÍA-BUSTELLO, *Luz, Moros y Cristianos. Los moriscos de Albaida*, Albaida (Valencia), Luz Ortiz García-Bustelo, 1998, 288 págs. Prólogo de Rafael Benítez Sánchez-Blanco. ISBN 84-605-7916-6.

[Reconstrucción de la vida y características de las comunidades mudéjar-morisca de Albaida y su señorío (Atzeneta, Aljorf, Benisoda, Bufali, Carrícola, Albaida) más Agullent desde mitad del siglo XV hasta la expulsión, a partir de la investigación de la documentación inédita del Archivo Municipal de Albaida. Apéndice documental, recopilaciones onomásticas] L.B.P.

ORTS i BOSCH, Pere María, *Introducció a la Història de la Vila Joiosa i del notari Andreu Major*, Alicante, Ajuntament de la Vila Joiosa, 1999, 2ª ed., 135 págs.

[Reedición, con nuevo prólogo. Historia de Villajoyosa (Alicante), capital administrativa medieval de la comarca de Benidorm, con la documentación del notario Andreu Mayor, entre 1506 y 1515. Numerosos listados de antropónimos moriscos y edición de documentos que muestran su papel social, estudiado especialmente en las pp. 115-1241 M.E.

PADILLA, Paul G., «The Transport of Muslim Slaves in Fifteenth-Century Valencia», CHEVEDDEN, Paul E., KAGAY, DONALD J. y PADILLA, Paul (eds.). *Iberia and the Mediterranean World in the Middle Ages. Essays in Honor of Robert I. Burns S. J.* Vol. II. *Proceedings from "Spain and the Western Mediterranean"*, Leiden-Nueva York-Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 379-393.

[El comercio de esclavos como una parte relevante del comercio portuario de la ciudad de Valencia. En cuanto a su origen, suelen provenir de capturas de corsarios o de la frontera granadina, o del Magreb, motivo por el que fueron relativamente abundantes en número. Aunque algunos se bautizan, muchos continúan siendo musulmanes, y en caso de ser manumitidos, pasan a engrosar el número de los mudéjares locales. Su tráfico estaba sujeto a impuestos y a una regulación registrada en el Maestre Racional. Documentación recogida en éste sobre diversos casos de esclavos en el s. XV; entre ellos, algunos negros, pero la esclavitud en el Mediterráneo no era una cuestión racial, sino religiosa (de hecho la palabra "esclavo" está relacionada con "eslavo"). Apéndice con cuadros basados en el *Maestre Racional*] F.F.S.

PADILLA, Paul G. (ver CHEVEDDEN, Paul E.).

PEINADO SANTAELLA, Rafael (ver GALÁN SÁNCHEZ, Ángel).

PERCEVAL, José María, «Todos son uno: la invención del morisco que nunca existió», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 13-40.

[Análisis de las imágenes que han contribuido a unificar a los moriscos en el pensamiento degradante de los cristianos. La fuerza de estas imágenes logra "inventar" un morisco que es asumido como verdadero e incluso tomado como objeto de estudio: frente a él no hay posibilidad alguna de tolerancia] L.B.P.

PÉREZ BOYERO, Enrique, *Moriscos y cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Granada, Universidad de Granada, 1997, 568 págs. Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, nº 52. ISBN 84-3382358-2.

[Ver Sección "RECENSIONES"]

PÉREZ de COLOSÍA RODRÍGUEZ, María Isabel, «La esclavitud y el Santo Oficio de Granada: 1550-1600», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 213-224.

[Con abundante y variada documentación, el factor morisco variado en la esclavitud en el Reino de Granada: moriscos esclavos, capturados en el mar o como consecuencia de la guerra de las Alpujarras, especialmente de esclavas, en este caso. Siete casos, en apéndices documentales. Cuadros y gráficos comparativos] M.E.

PORRAS ARBOLEDAS, Pedro Andrés, «La expulsión de los moriscos de Alcalá la Real (1611)», *Al-Qanṭara*, Madrid, 1997, XVIII, 1, pp. 65-101.

[En 1611 el alférez Marcos Pérez de Prado es encargado de verificar la expulsión de los moriscos que quedaban en Alcalá la Real (Jaén). El gran rigor con el que cumple su cometido, junto con algunas arbitrariedades cometidas con los moriscos, levantan un gran clamor en el pueblo en su contra. Documentación de cierta permeabilidad étnica y social en la localidad, junto a un cierto índice de tolerancia. Apéndice documental con la protesta del alcalde mayor al Rey] L.B.P.

RAMÍREZ ALEDÓN, Germán, «La erección de nuevas sedes episcopales en el reinado de Felipe II: el caso de la ciudad de Xátiva (Reino de Valencia)», *Revista de Historia Moderna*, Alicante, 1998-99, 17, pp. 235-248.

[Entre los argumentos esgrimidos en favor de la nueva diócesis se citan las necesidades pastorales en un territorio con gran población morisca] M.E.

RESA MONCAYO, Francisco Javier, «Realidad morisca en Antequera (15601585)», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 423-433.

[Estudio documentado inicial de la actitud y participación de los moriscos de Antequera en la preparación de la guerra de las Alpujarras, en su desarrollo y en la posterior dispersión de los moriscos granadinos por territorios castellanos] M.E.

RIGAYA, Murād, «ᶜAlim ṣūfī andalusī bi-rubū‘i ḥāḍira Tibulba min as-Sāḥil al-Awsaṭ at-tūnisī Sīdī ‘Alī Šbīl (al-išbīlī) [Un santón andalusí establecido en Tebulba en el Sahel central de Túnez: Sīdī ‘Alī Sbīl (al-išbīlī -el sevillano)], en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia*

Morisca: Mujeres y Niños, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 33-52 (parte árabe).

[Detallado estudio, con abundante onomástica, acerca de las actividades económicas de los moriscos en el Sahel central tunecino ligadas a la posesión y venta de terrenos olivareros, del siglo XVII al XIX, a partir de registros fiscales, de tribunales, así como de los informes de liquidación de los bienes habices de la gobernación de Susa. En estos últimos aparece el caso de Sidi ʿAlī Šbīl ("el sevillano") como gran propietario agrícola y urbano, de quien se indaga en su biografía, descendientes y propiedades] L.B.P.

RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino, «Aproximación al estudio del mozárabe de Málaga a través de los libros de *Repartimiento*», *Corona spicea in memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1999, pp. 633-648.

[Estudio filológico de topónimos de origen latino en los libros de repartos de tierras de mudéjares y moriscos en la región de Málaga. hecho antes de la publicación de J.A. Chavarría Vargas, *Contribución al estudio de la toponimia latino-mozárabe de la Axarquía de Málaga*, Málaga, 1997] M.E.

ROIG, Adrien, «Variations morisques sur la Divine Famille d'après une loa pour un auto de Lope de Vega», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 262-279.

[Detenido análisis de una loa sacramental de Lope de Vega escrita entre 1609-1615, en la que el actor toma cuerpo de un morisco que, bautizado, repasa aspectos de la doctrina cristiana. De fuerte impronta cómica debido a su lenguaje "en morisco" y a la forma de tratar los asuntos teológicos, el texto acaba por afirmar lo superficial de la conversión del morisco, sirviendo así como justificación del edicto de expulsión. Reproducción del texto (pp. 278-279)] L.B.P.

RUBIERA MATA, M.ª Jesús, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 159-167.

[Investigación innovadora acerca de los motivos de la importante posición social de los Muley-Fez: Hernando de Fez-Muley era hijo del último sultán meriní de Marruecos y estaba casado con una hija del sultán nazarí Abū-l-Ḥasan. Al no poder emigrar a Marruecos, la familia ocupó en Granada el vacío moral dejado por la familia nazarí] L.B.P.

RUBIERA MATA, M.ª Jesús, «Un extraño enclave morisco en el Maestrazgo turolense: Alcira de Castellote», Stvdium. *Revista de Humanidades*.

Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya. Zaragoza, 1997, 4 [Tomo II, coord. A. Pérez Lasheras], pp. 237-243.

[En un manuscrito del Mancebo de Arévalo se cita una visita que éste hizo a Alí Sarmiento, importante personaje granadino que estaba instalado con permiso real en "Aljecira del Conde" tras la caída de Granada. Identificación de este topónimo con La Algecira, en el término de Castellote, descripción del lugar y su idoneidad como el lugar aislado de refugio del granadino, donde mantener intactas sus costumbres islámicas] L.B.P.

RUIZ, José Javier, «La frontera de piedra: desarrollo de un sistema de defensa en la costa murciana (1588-1602)», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 657-662.

[Análisis de las torres de la costa del Reino de Murcia dentro del sistema de defensa de Felipe II] E.L.G.

SAGARZAZU, María Elvira, «La institución familiar frente a la herencia morisca en el Río de la Plata», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 280-284.

[Posibilidad de que algunos rasgos peculiares de la familia criolla en esa región (extendido concubinato a través de los siglos, ritual en el bautismo, etc.) tengan raíces árabes a través de moriscos instalados en América] L.B.P.

AL-SAMARRAI, Q. (ver VAN KONINGSVELD, P.S.).

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Ramón (ver MAGÁN GARCÍA, Juan Manuel)

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 235-255.

[Reivindicación de la figura, todavía poco conocida, de Mármol Carvajal como el mejor de los cronistas de la guerra de las Alpujarras, especialmente a través de su caudal informativo, su especial conocimiento de los hechos y su acerada capacidad crítica. Reconstrucción de su biografía a partir de los datos que se poseen y los ofrecidos por unas cartas del propio Mármol halladas en la British Library, editadas en Apéndice Documental] L.B.P.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, «El Reino de Granada: una repoblación de frontera», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 663-669.

[Analiza los condicionantes del proceso repoblador en el Reino de Granada y su marcado carácter defensivo debido a su situación de frontera] E.L.G.

SANMIGUEL MATEO, Agustín, *Torres de ascendencia islámica en las comarcas de Calatayud y Daroca (Aragón, España). Estructura, decoración y relaciones con otras torres islámicas en Oriente y Occidente*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, Institución Fernando el Católico, 1998, 548 págs.

[Estudio estructural y descriptivo de edificios y sus elementos artísticos, del estilo llamado mudéjar. Problema de su fechación y autoría. Comparaciones con arte islámico oriental, magrebí y andalusí. Muy numerosas ilustraciones, fotográficas, cartográficas y esquemáticas] M.E.

SANZ de BREMOND y MAYANS, Ana, «Los cristianos viejos de la villa morisca de Benilloba y su influencia en la repoblación», en MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., 1997, pp. 447-454.

[Pequeña alquería de las montañas de Alcoy (Alicante)] M.E.

SGAIR, Nūr ad-Dīn, «Miḥna al-mara'ati al-muriskiyati» [Aflicción de la mujer morisca]», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 53-65 (parte árabe).

[Visión general acerca de la mujer morisca como la preservadora de los rasgos sociales, culturales y religiosos de la familia frente a las presiones cristianas] L.B.P.

SLOMP, Jan, «The "Gospel of Barnabas" in recent research», *Islamochristiana*, Roma, 1997, 23, pp. 81-109.

[Minuciosa plasmación de las distintas investigaciones que en fechas recientes se han ocupado de la naturaleza y orígenes del *Evangelio de Bernabé*. El origen morisco del texto ocupa buena parte del trabajo, que también recoge las opiniones de quienes ven en *Bernabé* trazos de comunidades judeocristianas, de quienes se preocupan por su papel en las relaciones islamo-cristianas y las de los defensores de la autenticidad del texto (personalizadas en Mawlana Maududi)] L.B.P.

STOLL, André, «Abindarráez y Narváez. El último de los Abencerrajes. Un cristiano noble y la persecución de los judíos europeos -Un cuento del Renacimiento español-», en STOLL, André (ed.), *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Edition Reiehenberger, 1998, pp. 141-185.

[Reproducción, con algún añadido, del trabajo publicado en *Sharq al-Andalus*, 1995, 12, pp. 429-460] L.B.P.

SUBIRATS, Eduardo, «Moros y judíos, y el problema de España», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*,Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 189-205.

[Recorrido sobre el papel otorgado por la historiografía moderna española a las comunidades musulmana y judía en la formación de una identidad española. Frente a la opinión profundamente negativa o el simple dejar de lado de una parte del pensamiento español (Unamuno, Maeztu, Ortega, Maravall), una tradición intelectual de signo reformador (Blanco White, muy especialmente Américo Castro, Juan Goytisolo) deshace mitos y cambia la perspectiva historiográfica reconociendo a las culturas islámica y judía como parte integral de la cultura española] L.B.P.

TARIFA FERNÁNDEZ, Adela, «Úbeda fronteriza y cristiana en la historiografía giennense (s. XIII-XVI)», en SEGURA ARTERO, Pedro (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997, pp. 221-228.

[Mención de Úbeda en las fuentes musulmanas y cristianas con especial hincapié en la "crónica" de época morisca *Pérdida y conquista de España* de Abulcacin Abentarique Tarif, traducida por Miguel de Luna en Granada en 1589] E.L.G.

TEMIMI, Abdeljelil, «Deux documenta inédits sur les marginaux morisques: femmes, enfants et handicapés à Zaghouan au milieu du XIXe siècle», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 285-287 (parte árabe pp. 15-24).

[Publicación y comentario de dos documentos (Zaghouan 1860, 1862) referidos al nombramiento del responsable de los *waqfs* en la comunidad morisca y a los nombres de los beneficiarios de esas ayudas. Resumen de los documentos en la parte francesa. Reproducción y transcripción de los documentos en las pp. 19-24 de la parte árabe] L.B.P.

TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, 345 págs. + 92 págs. (parte árabe).

[Actas del Symposium que tuvo lugar en Zaghouan en mayo de 1995, con un buen número de trabajos que se mencionan en sus correspondientes lugares en esta bibliografía. La corrección lingüística y la calidad de impresión han mejorado notablemente respecto a volúmenes anteriores] L.B.P.

TLILI-SELLAOUTI, Rachida, «L'image de la femme morisque dans l'inconscient des occidentaux aux 17ème-18ème siècles», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 288-304.

[Recopilación y valoración crítica de las noticias concernientes a las mujeres moriscas instaladas en Túnez, a través de diversos trabajos científicos (Epalza, Brahimi, Zbiss...) y fundamentalmente del testimonio de viaje de J.A. Peyssonnel. Juicio de la actuación femenina registrada en los ámbitos público y familiar] L.B.P.

TORRES FERNÁNDEZ, M.ª del Rosario (ver NICOLÁS MARTÍNEZ, M.ª del Mar). TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, «Una nueva sociedad, un nuevo paisaje: los señoríos castellanos de la frontera nororiental del Reino de Granada», en *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1999, XIV-XV, vol. II, pp. 1545-1565.

[Creación -entre 1490 y 1495- de tres nuevos señoríos en tierras recién conquistadas, con paulatina "emigración de los mudéjares". Historia de estas alquerías en época nazarí y paulatinas transformaciones cristianas. Dos mapas (pp. 1564-1565)] M.E.

TURXI, Mohamed, «Le mariage morisque en Tunisie tel qu'il est encore pratiqué actuellement», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 305-309.

[Contrariamente al uso tunecino actual, que ha reducido al mínimo la duración y las costumbres de las ceremonias nupciales, las bodas en las familias de pueblos de tradición morisca siguen manteniendo su duración de 15 días y una serie de ritos muy parecidos a los que se recogieron describiendo las bodas de moriscos en España. Sería una manifestación de una identidad propia que rememora un pasado hispano] L.B.P.

UTRILLAS VALERO, Ernesto, «Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel. El caso del ollero Miguel Sebastián», *Stvdium. Revista. de Humanidades Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, Zaragoza, 1997, 4 [Tomo II, coord. A. Pérez Lasheras], pp. 367-395.

[Panorama en torno a la paulatina integración de los moriscos en la sociedad turolense, a partir de bastante documentación de índole diversa. Sorprende la noticia de la temprana conversión de los moriscos de Teruel, en 1502, con la publicación de la pragmática para Castilla. Onomástica, distribución geográfica, manifestaciones religiosas. Se cita por extenso el caso de Miguel Sebastián, morisco acomodado que logra evitar la expulsión general. Apéndice documental] L.B.P.

VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España*, Málaga, Algazara, 1997, 157 págs. Estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán, Col. Silencios de la Historia n.º 4. ISBN 84-87999-53-0.

[Cuidada edición del tratado que el humanista extremeño escribió en 1606 dirigido a Felipe III a instancias del confesor real fray Diego de Mardones, conservado en el ms. 8888 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Estudio preliminar en el que se aborda la biografía de Pedro de Valencia, sus posturas de humanista y arbitrista, la cuestión morisca (con perspectivas históricas e historiográficas) y las opiniones y propuestas que Valencia tiene al respecto a partir de su escrito. Pese a participar de varios de los conceptos negativos comunes en la época en relación a los moriscos y padecer cierta confusión expositiva, el tratado tiene el interés de ofrecer opiniones y razones -susceptibles de detenidos análisis- que matizan una unanimidad respecto a la expulsión general, ofreciendo otras alternativas de control, punición y posible integración que piensa tendrán su fruto si se aplican durante un tiempo] L.B.P.

VELAR, Juan Bautista, «Una biblioteca morisca requisada en 1592 en la villa de Monóvar», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel-Alicante, 1996, 13, pp. 169-180.

[Documentación inquisitorial -publicada en Apéndice- que recoge el proceso y condena a Juan Mañai, morisco de cierta posición de Monóvar, a quien le es requisado "un capado de libros escritos en arábigo" de tema religioso. Consideraciones socio-históricas de las informaciones inquisitoriales] L.B.P.

VILLALMANZO CAMENO, Jesús, «La colección pictórica sobre la expulsión de los moriscos. Autoría y cronología», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Valencia, Fundación Bancaja, 1997, pp. 34-68.

[Descubrimiento de la autoría de los cuadros contemporáneos de la expulsión de los moriscos valencianos: a partir de la documentación descubierta por el autor en el Archivo del Reino de Valencia se sabe que los cuadros fueron encargados por el propio Felipe III, a través del virrey de Valencia, el Marqués de Caracena, a los pintores valencianos Pere Oromig, Vicent Mestre, Jerónimo Espinosa y Francisco Peralta. Estudio sobre el encargo real y su pago con dinero del Patrimonio Real. Precio, tasa-

ción y copias. Itinerario y sucesivos propietarios de los cuadros. Minuciosa descripción de las pinturas. Los documentos sobre los pagos a los pintores y un proceso por asesinato seguido contra Pere Oromig, son reproducidos en transcripción y fotografía en un Apéndice Documental aparte (pp. 70-107)] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «Benimuslem, village de la Ribera valencienne», en *L'Histoire grande ouverte. Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Paris, 1997, pp. 459-464.

[Análisis documentado de la comunidad morisca de Benimuslem, con comparaciones con pueblos cercanos. Conocimiento de lenguas romances, presencia de nocircuncidados, cierto nivel de exogamia, índices de integración o aculturación] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «Esclavage et famille: l'exemple d'Almeria», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 310-313.

[Análisis de los diversos aspectos del proceso esclavista derivado de la Guerra de las Alpujarras contra los moriscos granadinos, a través de la documentación notarial de Almería: encomiendas (no siempre respetadas) para los niños, ventas sucesivas para los mayores, esfuerzos económicos de sus familias para recuperarlos] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570», VV.AA., *Felipe II. Un monarca y su época. La Monarquía Hispánica*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 285-289. Catálogo de la exposición (Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, 1 de junio-10 de octubre de 1998).

[Exposición del contexto histórico y político que condujo a la sublevación de las Alpujarras y la acción de la autoridad cristiana durante ella. Visión de la gravedad que para los cristianos revestía el problema, especialmente en conexión con la amenaza turca] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «La disidencia morisca», en VV.AA., *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 109-117.

[Valoración de las diferentes facetas de los moriscos como disidentes (no marginados) en la España del siglo XVI. Los moriscos son considerados por sus contemporáneos tan españoles como los cristianos, y como tales reclaman un estudio de su vertiente política, puesto que políticas fueron las consideraciones que primaron a la hora de plantear con ellos una "solución" definitiva] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «El río morisco», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 123-142.

[Revisión conceptual e historiográfica de las recientes producciones sobre los moriscos, partiendo de la dialéctica establecida por los libros de Márquez Villanueva y Galmés de Fuentes. Repaso, matización y crítica de conceptos como unidad de la comunidad morisca, fuentes envenenadas generadoras de mitos (conspiración, no asimilación...), influencia de la literatura maurófila, alcance de una "visión moderada" sobre los moriscos, etc. El estudio -desde todas las disciplinas y con todos los materiales disponibles- habría que centrarlo en una "comunidad cripto-musulmana española minoritaria"] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «Les jésuites et l'islam méditerranéen», en Bartolomé BENNASSAR y Robert SAUZET (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e Colloque International du CESR (1994)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 519-531.

[Misiones concretas de algunos jesuitas con los moriscos en España, dentro del marco general de la acción de la Compañía ante el Islam en el Mediterráneo de los siglos XVI-XVII] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «Las múltiples facetas del Islam tardío español», en STOLL, André (ed.), *Averroes Dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Edition Reichenberger, 1998, pp. 213-226

[Revisión de la heterogeneidad de la comunidad morisca, incluso entre grupos local y socialmente cercanos, a través de los niveles de observación regional, local y social. Las diferencias entre los moriscos peninsulares quedan patentes en la documenta ción de la época, de la que se presentan diferentes ejemplos pertinentes. Presencia asimismo del Islam después de la expulsión general en esclavos y libertos] L.B.P.

VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*. Valencia, Fundación Bancaja, 1998, 210 págs. Dep. Legal V1261-1999.

[Volumen cuidadosamente presentado que recoge las conferencias pronunciadas en el ciclo organizado por la Fundación Bancaja a partir de la exposición pictórica «La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia» (ver noticia en este mismo volumen). Introducción de J. Miranda, coordinador del ciclo. Las conferencias van reseñadas en su lugar correspondiente] L.B.P.

VV.AA., *La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Valencia, Fundación Bancaja, 1997, 201 págs. ISBN 84-89413-11-8.

[Magnífico catálogo de la exposición pictórica «La Expulsión de los Moriscos del reino de Valencia», con reproducciones totales y parciales de los cuadros de la co-

lección de la Fundación Bancaja y dos estudios que van reseñados en su lugar correspondiente. Ver también Sección NOTICIAS] L.B.P.

VV.AA., *L'Expulsió dels moriscos del Regne de València*, València, Fundació Bancaixa, 1997, 201 págs. ISBN 84-89413-12-6.

[Traducción valenciana del anterior. La paginación coincide con exactitud] L.B.P.

WIEGERS, Gerard A., «The andalusî heritage in the Maghrib: the polemical work of Muhammad Alguazir (fl, 1610)», en O. SWARTJES, G.J. VAN GELDER y E. de MOOR (eds.), *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa, Orientations,* Amsterdam, 1996, Orientations 4, pp. 107-132.

[Detallado estudio y amplio resumen de este texto de polémica anti-cristiana de un morisco emigrado a Marruecos, de principios del XVII, utilizado en embajadas del sultán de Marruecos a Holanda] M.E.

WIEGERS, G.A., «La diáspora morisca en el Magreb: la obra de polémica anticristiana de Muhammad Alguazir (e. 1610)», en VV.AA., *La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998*, Valencia, Fundación Bancaja, 1998, pp. 89-121.

[Análisis de la obra polémica (escrita entre 1609-1614) del morisco Alguazir, compuesta en la corte de Muley Zaydān y determinación de su importancia e influencia entre los moriscos del norte de África. Detenida comparación con una traducción latina del ms. español que fue enviada a los Países Bajos por Zaydān a través de su embajador -probablemente converso- Aḥmad ibn 'Abd Allāh el Cántabro, quien se adjudica su autoría. Versión traducida y ligeramente revisada del trabajo que apareció en *Orientations*, 4, 1996, pp. 107-132] L.B.P.

WIEGERS, Gerard A. [ver VAN KONINGSVELD, P. S.].

YACINE BAHRI, Raja, «Présentation critique de l'oeuvre de Mossen Juan Andrés intitulée Confusión de la secta mahomática y dal Acoran [sic]», en TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 314-332.

[Presentación de la obra de Juan Andrés, situándola en un contexto histórico y extractando diversos fragmentos. Lo de "critiqué" es por el comentario negativo y la refutación de algunos pasajes polémicos antiislámicos del antiguo alfaquí de Xàtiva] L.B.P.

Colaboradores: E.L.G. (Eva Lapiedra Gutiérrez); F.F.S. (Francisco Franco Sánchez); L.B.P. (Luis F. Bernabé Pons); M.E. (Míkel de Epalza).

RECENSIONES

RECENSIONES

BEN MANSOUR, Abd El Hadi [Préface par André MANDOUZE], *Alger. XVIe-XVIIe siècle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye, "évêque d'Afrique"*, Paris, Les Éditions du Cerf (Colección Cerf-Histoire), 773 págs. (23'5 x 14'5 cm), ISBN: 2-204-05750-4.

Edición y traducción del latín al francés de dos textos del polígrafo y eclesiástico flamenco Gramage (1579-1635), al servicio de los soberanos españoles y de sus gobernadores en Flandes. Había sido capturado por corsarios argelinos en 1619. De su cautiverio de seis meses en esa capital y de su inmensa erudición y actividad política y eclesiástica nacieron su *Diarium* y el "Apéndice II" de su *Africa illustrata*, que presenta y estudia este erudito argelino instalado en Francia, en su tesis doctoral.

Gramage analiza la situación argelina, cubriendo un cierto vacío documental entre los textos de Haedo (o Sosa) y los de Dan, y elabora una política cristiana contra los musulmanes de Berbería, dirigida a todos los soberanos cristianos -en latín-, en especial a los reyes de España y de Francia. Se presenta también como candidato a "Obispo de África". Descripción de la realidad magrebí y proyección política y eclesiástica engloban también la "cuestión morisca", de los expulsados de España, diez años antes de su estancia en Argel.

En el estudio introductorio de A. Ben Mansour, se consagra un capítulo a esta "cuestión morisca", que interesa y preocupa a Juan Bautista Gramage, alto eclesiástico y polígrafo, incansable viajero, al servicio de las autoridades españolas (pp. 95-105). En él se resumen las tesis de Gramage. Constata la importancia de los moriscos en la sociedad magrebí ("Moros Andaluces") y el refuerzo que supusieron para que ésta resistiera mejor a los ataques cristianos (él -y sus fuentes- cifran los inmigrantes moriscos en Argel, desde 1601, en unos 60.000, de los que unas 2.000 familias residirían allí en 1619). Lamenta que fueran expulsados los que eran sinceramente cristianos o que podrían haberlo sido con el tiempo, a los que recomienda se les instale en tierras cristianas, lejos de las costas magrebíes, como en la Apulia, de los montes Apeninos de Italia meridional (afirma que consiguió de Felipe III la concesión de tierras para esa colonia). En realidad, Ben Mansour completa las menciones de Gramage con otras fuentes (anacrónica mención a "mozárabes" en el Norte de África, según Mesnage, p. 100).

Excelente traducción del latín, según el latinista, universitario, filósofo y político francés que prologa este estudio, que elogia también -con razón- el brillante estilo literario y la rica bibliografía del investigador argelino.

Míkel de EPALZA

MESTRE SANCHIS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo -Universidad de Alicante- A.E.H.M., 1997, 848 págs. (24x17'5 cm), ISBN: 84-7908-372-7.

Volumen II de las actas del congreso mencionado en el subtítulo. Entre las numerosas ponencias y comunicaciones dedicadas a esas "disidencias y exilios" (monjes y monjas diversos, irlandeses refugiados en España, judíos y judeo-conversos, chuetas, gitanos, esclavos, iluminados diversos, partidarios de los Austria en el XVIII, jesuitas expulsos, afrancesados exiliados, etc.), se presentan una ponencia y doce comunicaciones sobre moriscos y sobre su expulsión (ver resúmenes individualizados en Sección "Bibliografía"):

R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Las relaciones moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo» (pp. 335-346).

M.C. ANSÓN CALVO, «Poder económico, poder social y persecución: tres variables significativas en procesos inquisitoriales aragoneses» (pp. 193-212).

M.I. PÉREZ de COLOSÍA RODRÍGUEZ, «La esclavitud y el Santo Oficio de Granada: 1550-1600» (pp. 213-224).

A. BOMBÍN PÉREZ, «Procesos y causas en el tribunal inquisitorial de Logroño (1580-1600)» (pp. 225-243).

J. CASTILLO FERNÁNDEZ, «La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis» (pp. 347-361).

M. BARRIOS AGUILERA, «La suerte de los moriscos vencidos. El proceso de Valdeinfierno» (pp. 363-376).

A. GARCÍA PEDRAZA y M.L. LÓPEZ MUÑOZ, «Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)» (pp. 377-392).

J.M. MAGÁN GARCÍA y R. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, «Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas» (pp. 393-409).

A.M. de MARTOS JIMÉNEZ, «Hipótesis de un posible camuflaje de moriscos en los montes malagueños: los Verdiales» (pp. 411-422).

F.J. RESA MONCAYO, «Realidad morisca en Antequera (1560-1585)» (pp. 423-433).

S. LA PARRA LÓPEZ, «Los moriscos y moriscas de los Borja» (pp. 435-446).

A. SANZ de BREMOND y MAYANS, «Los cristianos viejos de la villa morisca de Benilloba y su influencia en la repoblación» (pp. 447).

Además del evidente interés de cada monografía y de la inevitable fragmentación de los temas, propia de un congreso de investigación, la posibilidad de comparar situaciones de moriscos con las de otras "minoría" también marginadas de la convivencia social de la España moderna (siglos XVI-XVIII, pero algunos parámetros parecen vigentes hasta el XIX-XX), da un interés específico a este volumen. Y el interés por las minorías en la investigación histórica indica un progreso, aún poco analizado a su vez, en pro de unos derechos políticos comunes, dentro de las diferencias sociales, culturales y religiosas. Este interés se manifiesta ya en esa época por algún

miembro de esas mismas "minorías" o por algún "filósofo" (ver comunicación de M.J. BONO GUARDIOLA, «Una defensa de las minorías en el siglo XVIII: la apología de D. Miguel de Lardizábal y Uribe», pp. 291-303) y tiene otros tonos cuando son los enemigos de la monarquía española los que se escandalizan de las exclusiones y expulsiones, como es el caso de los franceses y otros europeos, cuando la expulsión de los moriscos.

Finalmente, es quizás abusar de los que nos responsabilizamos de publicar actas de congresos, misceláneas u otros trabajos colectivos el señalar la utilidad que representa para el investigador publicarlos con índices onomásticos, toponímicos y antroponímicos, que facilitan la búsqueda de datos de interés, en unos volúmenes de temática y ámbitos geográficos tan extensos. Es un *desideratum*, aprovechando la existencia de programas informáticos apropiados para la creación de índices. Pero como esta cualidad es más bien rara, la regla general de que no haya índice parece aún dominante, frente a libros de investigación de uno o pocos autores, como los de las tesis doctorales.

Míkel de EPALZA

BERNABÉ PONS, Luis F., *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Universidad de Alicante, Alicante, 1995, 24 x 17 cm, 260 págs.

El texto aquí estudiado es realmente insólito: un evangelio apócrifo de origen español, producto, no podía ser menos al ser un evangelio no canónico, de un grupo de heterodoxos españoles, que no son otros que los moriscos. De ahí que, además, el texto sea islamizante.

La historia del texto constituye también una singularidad, ya que desde el siglo XVIII se conocía una versión italiana, traducida del árabe. Este elemento le identifica como un texto medieval o moderno, separándole de los apócrifos de la Antigüedad, lo mismo que su carácter islamizante, que llamó poderosamente la atención a los musulmanes a través de su traducción inglesa. También desde principio del siglo XVIII hay datos sobre otro texto del evangelio de San Bernabé en español, cuyo manuscrito se encuentra actualmente en Sydney, mientras que el manuscrito italiano se encuentra en Viena.

El profesor Míkel de Epalza en 1982 desarrolló la hipótesis de que este evangelio hubiese nacido en el medio cultural, histórico y religioso de los moriscos, y ofreció a Luis F. Bernabé la idea de editar y estudiar el evangelio como tesis doctoral. El libro que aquí reseñamos es parte de esa tesis, concretamente el estudio al que seguirá la edición del texto español, en íntima relación con el texto italiano, ya editado por L. Cirillo en 1977.

El exhaustivo estudio textual del profesor Bernabé Pons parece confirmar la hipótesis del origen hispánico del evangelio, así como su claro carácter islamizante, donde a través de la figura de Jesús se transmite un mensaje coránico. Estas características internas del texto, analizadas con un abundante aparato bibliográfico por el

investigador, le lleva a situar la creación de este falso evangelio en un tiempo y un lugar muy concretos en la historia de los musulmanes españoles, obligados a convertirse al cristianismo: la Granada de finales del siglo XVI, donde se fabricaron los famosísimos y también falsísimos Libros Plúmbeos. El profesor Bernabé analiza cómo el contenido de estos textos es similar a los del Evangelio de San Bernabé (pp. 234236), con la posibilidad de una clara lectio coránica en textos aparentemente cristianos que relatan los hechos de Jesucristo y la Virgen María. Aún más, en los Libros Plúmbeos se anuncia la llegada de un *Libro de la Historia de la Verdad del Evangelio*, que será revelado en la Isla de Chipre, la isla donde, según la leyenda, apareció el cuerpo de San Bernabé con una copia manuscrita del Evangelio de San Marcos (pp. 241-242).

La obra reseñada ofrece, por tanto, un gran interés. Sus tesis están claramente expuestas y probadas, su estilo es impecable, sin errores ni erratas de importancia. Sólo reprochamos al autor el descuido de no mencionar que el libro que será revelado en Chipre, la *Historia de la Verdad del Evangelio*, se anuncia como "incomprensible, por lo que era llamado El Libro Mudo" (C. Sarnelli Cerqua, *Studi Magrebini* III, Napoli, 1968, p. 23). Esta mención es importante porque relaciona aún más íntimamente los Libros Plúmbeos con el Evangelio de San Bernabé, y especialmente con Miguel de Luna, según un importante documento publicado en esta misma revista por Bernard Vincent (12, 1995, pp. 131-145), donde un reo morisco de la Inquisición, Alonso de Luna, tal vez hijo de Miguel de Luna, confiesa que sabía leer y escribir en castellano, latín, italiano y árabe y que "Dios le había revelado que en los Libros del Monte Sancto desta ciudad estaba escrita toda la verdad católica y evángelica y había un libro ilegible el cual hasta ahora no se había podido leer ni entender y lo tenía Dios guardado a él para que lo leyese e interpretase y publicase". Tal vez sea el autor de las versiones italiana y castellana del *Evangelio de San Bernabé*, a partir del falso árabe de su padre.

María Jesús RUBIERA MATA

Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros. Aragón en la Edad Media, Zaragoza, 1999, XIV-XV, 2 vols., pp. XIX-811 y 812-1654.

Este voluminoso homenaje a la Dra. Carmen Orcástegui Gros (1975-1998), prematura y repentinamente fallecida en plena docencia universitaria, le ha sido ofrecido por su Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Comprende una breve presentación del director del Departamento Dr. Ángel San Vicente Pino, una tábula gratulatoria de colegas universitarios, un listado bibliográfico de 40 publicaciones suyas de investigación [no figuran obras en colaboración con varios autores ni voces en diversas enciclopedias y repertorios] y 102 trabajos también de investigación, de temática variada, más o menos relacionada con los campos tratados por la profesora homenajeada y con la temática general de la revista de medievalismo aragonés *Aragón en la Edad Media*.

Esta recensión del libro quiere, en primer lugar, mencionar el interés general que representa científicamente un volumen misceláneo de esta envergadura, que abre perspectivas nuevas en muy variados campos reunidos en una sola obra. Quiere también recordar que homenajes de este tipo indican el aprecio profesional que une a unos colegas universitarios hacia quien ha compartido una similar afición y trabajo investigadores, ofreciéndole unos frutos maduros y apreciados de esa investigación. Se limitará, naturalmente, al ámbito restringido de esta revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, limitado científicamente a las investigaciones referentes a estas minorías islámicas en las sociedades hispánicas y a sus descendientes tras la expulsión y al arte mudéjar, y sólo se presentarán y juzgarán los trabajos relacionados con los "estudios mudéjares y moriscos" [ver Sección BIBLIOGRAFÍA, en el orden alfabético de autores]. Queremos también, con esta modesta recensión, solidarizarnos con el profesor Dr. Esteban Sarasa Sánchez, esposo y colega de Carmen Orcástegui, co-director de esta revista *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, desde el volumen 12 (1995) y director del Centro de Estudios Mudéjares de Teruel, que la edita.

Los estudios que tratan directamente de los mudéjares y moriscos son 11, de ese conjunto de 102 estudios, lo que representa por tanto un poco más del 10%, una proporción que es por sí sola una cata sobre la importancia relativa del tema mudéjar en el conjunto de los estudios medievalísticos sobre la historia de Aragón, al menos de los siglos XII-XV, que son la base temporal básica que tratan esos 11 investigadores. Pero la base temática es muy diferenciada entre ellos, tanto en los elementos sociales que estudian como en la importancia del elemento musulmán tratado.

Primero hay que advertir que algunos trabajos desbordan el marco aragonés propiamente dicho, ya que tratan de zonas de la Península Ibérica de más amplia implantación del poder político islámico (Murcia, de Martínez Carrillo; Granada, de Trillo San José; Valencia, Murcia y Granada, de Hinojosa Montalvo) o de Oriente Medio y Córdoba, aunque relacionado con Aragón (Abboud). También rebasa el marco cronológico mudéjar, después de la conversión obligatoria de los mudéjares aragoneses en 1526, hasta la expulsión de los moriscos de 1610 (Corral Lafuente), o remontan hasta la formación del tratado de derecho islámico de Ibn al-ğallab, en la Bagdad del siglo X, o su versión aragonesa de 1584 (Abboud).

Sobre los temas de investigación, destacan dos trabajos arabísticos, que se basan en los escritos de los mudéjares y moriscos, para conocer desde dentro de las comunidades la vida de esos musulmanes hispánicos, hispanizados en su lengua o al menos bilingües, pero fieles a su fe islámica (Abboud, Cervera Eras). Hay que advertir también que la mayor documentación disponible de época cristiana favorece el estudio de las relaciones de esos musulmanes hispanos con la sociedad cristiana, muchas veces represivas (Corral Lafuente) o penales también relación con los judíos (Blasco, Motis), pero también de simple organización de viajes (Hinojosa) o de comercio de objetos de lujo (Morte). Es de destacar la imagen, no siempre conocida, de esos musulmanes adinerados aragoneses, que también revelan las investigaciones de Ánchel Conte, Carmen Ansón y otros (ver *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, vols. 13 y 14-15).

Otras menciones de mudéjares son más accidentales, dentro de una documentación municipal turolense (Cabanes) o en la bibliografía del arabista aragonés Gaspar Remiro (Fernández Clemente). Pero todos esos 11 trabajos, bajo las aparien-

cias de dispersión y falta de unidad, muestran una realidad social en la que esos musulmanes hispánicos e hispanizados tenían su papel específico, antecedente de los musulmanes actuales en las sociedades europeas, también muy diversos y diversificados.

En este sentido, no sólo histórico sino social, el volumen de homenaje a Carmen Orcástegui tiene una lectura actual y un interés científico que desborda el marco investigador y universitario en el que se sitúa prioritariamente esta obra. Ésa es tam bién la imagen científica que podemos conservar los que no hemos conocido a la profesora homenajeada más que por sus escritos (pp. IX-XII): la de su capacidad de monografías y de síntesis, en las realidades pasadas de sociedades diversificadas.

Míkel de EPALZA

CUTILLAS FERRER, José Francisco, *Crónica y relación de la esclarecida descendencia Xarifa (Un maqtal chií en castellano escrito por un morisco exiliado del siglo XVII). Estudio, edición y notas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante,1999, 136 págs.

Esta edición y estudio del texto contenido en los folios 1-86 del Manuscrito 585 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia (edición crítica y notas en las páginas 47-102 de este libro) eran absolutamente necesarios, dado el carácter excepcional que tiene este texto, y al mismo tiempo por ser muy representativo del pensamiento de los dirigentes más cultos de la comunidad morisca del exilio. Había formado parte de la tesis doctoral inédita del profesor Juan Penella, de la Universidad de Bruselas, y había sido citado por diversos investigadores de la literatura en castellano -y en escritura latina- de los últimos musulmanes de España del siglo XVII. Pero no había sido objeto de edición y de estudio particular, como obra autónoma dentro de la miscelánea boloñesa en la que se nos ha conservado, con otras obras en castellano y escritura latina de los moriscos expulsados. Parece ser una traducción del "taller" tunecino de traductores de obras islámicas del árabe al castellano, para uso de esos moriscos hispanohablantes que no dominaban el árabe, entre cuyos miembros más notables están Ahmad Bejarano y, sobre todo, Ibrahim Taybili, estudiado recientemente por el profesor Luis Fernando Bernabé Pons (*El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988).

La excepcionalidad del texto estudiado por el profesor José Francisco Cutillas reside en su carácter chií. Aunque la veneración por la familia del profeta Mahoma era general en el mundo islámico del XVII, Cutillas ha mostrado de forma bastante convincente que reviste en este texto unos caracteres específicamente chiles, en el ambiente de un Oriente Medio que estaba preparando el esplendor del género narrativo-escénico de los *taziyyeh* consagrados a la batalla de Karbala ("Bacarbala" en el texto) y a los méritos y persecución del imam Al-Husáin, nieto de Mahoma. Son los tradicionales *maqtal* o relatos de la muerte del imam. La llegada al poder político de los chiles de Persia con la dinastía de los Safawíes extendió esas prácticas literarias

también en las numerosas poblaciones chiíes del Imperio Otomano, en Anatolia y en las montañas siro-palestinas, donde los pudieron conocer perfectamente los moriscos instalados en todo el imperio otomano, como lo afirmó el contemporáneo Al-Maqqari y lo demuestra cada vez más la documentación otomana conservada.

Por eso Cutillas, al reconstruir el ambiente de esos literatos moriscos, muestra el carácter representativo de este texto excepcional: "su necesidad de inculturizarse, de ponerse al día, de reencontrarse con la sociedad islámica de la cual nunca se habían separado. En definitiva el manuscrito no es más que un cliché de lo que estaba ocurriendo en una parte muy importante del Imperio Turco-Otomano". Se habían estudiado muchos aspectos tradicionales de la literatura morisca del exilio, tanto de la tradición española como de la tradición árabe magrebí y andalusí, pero creo que el texto de la "Crónica" plantea de forma clara la apertura de los intelectuales moriscos hacia formas contemporáneas del pensamiento islámico que nunca se habían dado en la tradición morisca-andalusí o que tampoco logró penetrar en la cultura tradicional del Magreb, donde se insertarían definitivamente la mayoría de los exiliados y de sus descendientes.

De ahí el interés de este texto y del competente estudio de José Francisco Cutillas. No es sólo un texto religioso sobre el islam primitivo, como ha sido estudiado hasta ahora, sino una muestra del afán por conocer las principales corrientes religiosas que agitaban el mundo islámico contemporáneo, por parte de algunos intelectuales moriscos, que también se habían abierto a ciertas innovaciones literarias importantes en España, como lo muestran la creación histórica de Miguel de Luna, de los sellos plúmbeos del Sacromonte de Granada o del *Evangelio de San Bernabé*. Es lo que la profesora María Jesús Rubiera Mata calificara de "resistencia cultural" de los moriscos, en su vertiente más creadora.

Interesante texto, debidamente presentado por un buen conocedor de las corrientes chiíes medievales y modernas. Buena aportación al conocimiento de los moriscos exiliados, después de su expulsión.

Míkel de EPALZA

BIOBIBLIOGRAFÍA DE GUILLERMO GOZALBES BUSTO (1916-1999)

Míkel de Epalza[*]

El 29 de marzo de 1999 fallecía en Granada el Dr. Guillermo Gozalbes Busto, notable investigador especialista en historia de mudéjares y moriscos, nacido en Ceuta el 2 de mayo de 1916. En esta noticia biobibliográfica se presentan los puntos más importantes de su biografía profesional y de sus publicaciones sobre mudéjares y moriscos.

CURRÍCULUM ACADÉMICO

1932-1936	- Maestro de Primera Enseñanza (Plan Profesional).
1949	- Perito Mercantil por la Escuela de Comercio de Granada.
1950	- Licenciado en Filosofía y Letras, Sección Filología Semítica, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.
1956	- Profesor Mercantil, por la Escuela Superior de Comercio de Granada.
1956	- Licenciado en Derecho, por la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada.
1974	- Doctor en Derecho por la Universidad de Granada, con la tesis titulada *La República andaluza de Rabat en el siglo XVII*, bajo la dirección del Profesor Doctor D. José Pérez-Prendes y Muñoz de Arracó.
1983	- Doctor en Filosofía y Letras. Sección de Historia y Geografía, por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis titulada *Marruecos en la Baja Edad Media*, bajo la dirección del Profesor Doctor D. Miguel Ángel Ladero Quesada.

* Universidad de Alicante.

CURRÍCULUM PROFESIONAL

1935-1936	- Maestro nacional en Cádiz capital.
1939-1943	- Profesor de Lengua y Literatura españolas, Instituto Mawlay al Mahdi, Tetuán (Marruecos).
1956-1985	- Abogado en el Ilustre Colegio de Abogados de Tetuán Bufete en Tetuán (Marruecos).
1957-1961	- Fiscal sup. del Juzgado de Paz Tetuán (Marruecos).
1965-1969	- Profesor de Lengua y Cultura Españolas en el Liceo Yaber Ibn Hayan, Tetuán (Marruecos). Misión cultural de España en Marruecos. Consulado de España en Tetuán.
1970-1984	- Director de la Biblioteca Española de Tetuán (actual Centro "Cervantes").
1972-1981	- Director de los *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*.
1975-1983	- Profesor de Lengua Española en el Instituto de Formación Profesional "Juan de la Cierva", Tetuán.
1980-1984	- Profesor de Historia del Derecho Español, Seminario Jurídico de Tetuán, dependiente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada.

CONGRESOS, SIMPOSIA Y COLOQUIOS EN LOS QUE HA PARTICIPADO

Túnez 1984	- Symposium sur religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous. Université de Tunis.
Melilla 1987	- Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas.
Vélez Málaga 1987	- I Coloquio de Historia de Andalucía en el tránsito a la Modernidad.
Ceuta 1987	- I Congreso Internacional: el Estrecho de Gibraltar.
Ceuta 1990	- II Congreso Internacional: el Estrecho de Gibraltar.
Sant Carles de la Ràpita (Tarragona) 1990	- Congrés Internacional 380 aniversari de l'expulsió dels moriscos
Toledo 1991	- En torno a Sefarad. Encuentro internacional de historiadores.
Cádiz 1992	- I Jornadas de Demografía Histórica de Andalucía.
Tarifa 1992	- II Jornadas de Historia del Campo de Gibraltar.

Túnez 1993 - V Symposium International d'Études Morisques.
Guadalajara 1993
- I Congreso de Caminería Hispánica.
Madrid 1994 - II Congreso Internacional de Caminería Hispánica.
La Línea 1994 - III Jornadas de Historia del Campo de Gibraltar.
Túnez 1995 - VI Symposium International d'Études Morisques.
Almería 1995 - II Coloquio de Historia y Medio Físico.
Tetuán 1995 - Colloque Tétouan au 18ème siècle.
Guadalajara 1996
- III Congreso Internacional de Caminería Hispánica.
Tetuán 1996 - Coloquio sobre Tetuán en los siglos XVI y XVII.
Kenitra 1996 - Coloquio Internacional. Le sacré dans l'histoire du N. O. du Maroc.
Alcalá la Real 1996
- I Jornada de Estudios de Frontera.
Túnez 1997 - VII Symposium International d'Études Morisques. Sur la famille morisque, femmes et enfants.
Rabat 1997 - Congreso sobre el siglo XVII hispano marroquí.
Lorca 1997 - Congreso sobre la frontera oriental nazarí como sujeto histórico.
Motril 1997 - I Jornadas de Historia de la costa del reino de Granada. Alcalá la Real 1998
- II Jornadas de Estudios de Frontera.
Algeciras 1998 - V Jornadas de Historia del Campo de Gibraltar.
Guadalajara 1998
- IV Congreso Internacional de Caminería Hispánica.
Piñar (Granada) 1998
- I Jornadas Internacionales sobre Patrimonio Histórico y documental.
Al Mandari, el granadino...
Sevilla la Nueva (Madrid) 1998
- Encuentro sobre la política y los moriscos en la época de los Austria.

OTRAS ACTIVIDADES ACADÉMICAS

Académico correspondiente de la Real Academia de la Historia, Madrid.
Miembro del Instituto de Estudios Ceutíes, Ceuta.

Miembro del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, Granada.
Consejero de Honor del Instituto de Estudios del Campo de Gibraltar, Algeciras.
Miembro Fundador de la Asociación Internacional de Estudios Moriscos, Túnez.
Miembro de la Asociación Española de Orientalistas, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE MUDÉJARES Y MORISCOS

De los cinco libros y 85 artículos científicos publicados por Guillermo Gozalbes Busto, sobre temas de historia árabe, de historia magrebí y de historia hispano-magrebí, se relacionan directamente con temas de mudéjares y moriscos los siguientes:

LIBROS

La república andaluza de Rabat en el siglo XVII, volumen extraordinario de Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán (Tetuán), 9-10 (1974), 464 págs.

Al-Mandari el granadino, fundador de Tetuán, Granada, 1988, 310 págs.; 2.ª ed., Granada, 1993.

Los moriscos en Marruecos, Granada, 1992, 298 págs.

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

«Huellas andalusíes en el vestir marroquí», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* (Tetuán), 16 (1977), 67-109.

«Lo andaluz en la indumentaria marroquí», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid), 14 (1978), 143-153.

«Notas sobre la tradición oral morisca en Tetuán», *Anales del Colegio Universitario de Almería, Letras* (Almería), (1982), 101-104.

«Presencia de los moriscos en Tetuán y Xauen (Marruecos septentrional)», *Actes du Symposium: Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Túnez, 1984, 361-374.

«Personajes moriscos en el Tetuán del siglo XVII», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* (Granada), 5 (1991), 1551-69.

«Los moriscos en Marruecos», *Estudios Africanos* (Madrid), 10-11 (1991-1992), 181-182.

«La nobleza granadina en la fundación y desarrollo de Tetuán (siglos XV al XVII)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Granada), 36 (1986), 141-158.

«Aspectos sociales, políticos y económicos de los moriscos en Marruecos», *Actes du V Symposium International d'Études Morisques*, Túnez, 1993, 307-331.

«Convivencia judeo-morisca en el exilio», *Espacio, Tiempo y Forma* (Madrid), Serie IV, 6 (1993), 85-108.

«Antroponimia morisca en Marruecos. Datos para su estudio», *L'expulsió dels moriscos: conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380è aniversari de l'expulsió dels moriscos*, Barcelona, 1994, 351-360.

«La antroponimia morisca en Marruecos durante los últimos treinta años», *Actes du VI Symposium International d'Études Morisques*, Zaghonan (Túnez), 1995, 97-115.

«Antroponimia y sociología morisca en Argel (datos para su estudio)», *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, 353-380.

«Tetuán del siglo del Mandari al siglo de los Naqsis. (Del XVI al XVII)», *Actas II Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar". Ceuta 1990*, Tomo IV, Historia Moderna, Madrid, 1995,211-228.

«El desarrollo naval de Tetuán en el primer tercio del siglo XVI» (En colaboración con Enrique Gozálbes Cravioto), *Actas del Coloquio "Tetuán en los siglos 16 y 17"*, Tetuán, 1996, 29-40.

«Aspectos sociológicos de Tetuán en el siglo XVII», *Actas del Coloquio "Tetuán en los siglos 16 y 17"*, Tetuán, 1996, 47-71.

EGUILAZ y YANGUAS, Leopoldo de, *Reseña histórica de la conquista del Reino de Granada*, Ed. facsímil. Granada, 1991. Introducción de G. GOZALBES BUSTO.

«La familia morisca en las huidas allende», *Actes du VII Symposium International d'Études Morisques sur familles morisques: femmes et enfants*, Zaghouan, 1997,145-155.

«Moriscos en el exilio», *Revue d'Histoire Maghrebine* (Zaghonan), 93-94 1999, 137-146.

«Aspectos de la hispanidad en granadinos y moriscos», *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti*, Tomo I, Zaghonan, 1999,167-179.

Sus hijos, los historiadores Dr. Carlos Gozalbes Cravioto (Málaga) y Dr. Enrique Gozalbes Cravioto (Granada), están preparando la edición de tres libros que dejó a punto de terminar -uno de ellos sobre moriscos- y otros trabajos inacabados. Hay que agradecerles, además, que nos hayan proporcionado el material para esta noticia.

UNA CRÓNICA DE LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS VALENCIANOS. LOS CUADROS DE LA FUNDACIÓN BANCAJA

Luis E Bernabé Pons

Es necesario ser insistente: la expulsión general de los moriscos de España a comienzos del siglo XVII fue un acontecimiento que sacudió a la sociedad hispana contemporánea, un suceso de primer orden que, alcanzando para nosotros carácter de etnicidio, se revistió en la época con rasgos de designio divino. A partir de esta consideración, los testimonios que recogen el éxodo morisco y sus crueles vicisitudes fueron lógicamente abundantes: la mayor parte de ellos achacando a los propios moriscos la responsabilidad de ser echados (ellos, siempre firmes en su "pertinacia"); una mínima parte sacando a la luz los sentimientos de desgarro y piedad que suscitaban en sus convecinos cristianos.

Toda esta literatura fundamentalmente de los apologetas de la expulsión tiene también su reflejo, aunque menos conocido, en las artes plásticas. Un único reflejo conservado, eso sí, pero de extraordinaria importancia. Habiéndose perdido el cuadro "Expulsión de los moriscos" con el que Velázquez ganó el famoso concurso de 1627, la colección de lienzos pertenecientes a Bancaja -y que dan nombre a una de las salas de su sede central en Valencia- queda como el único testimonio plástico contemporáneo a la expulsión.

Los seis cuadros propiedad de Bancaja (el séptimo, "el Embarque de los moriscos en el Puerto de Alicante", pertenece a una colección particular de Valencia) fueron adquiridos en 1980 por la entonces Caja de Ahorros de Valencia a los herederos de los hijos de D. Elías Tormo, su propietario desde 1917. Desde entonces, unos pocos estudios se habían aproximado a ellos sobre todo desde los puntos de vista estético y de indagación acerca de su posible autoría[1], pero sin insistir en el notable carácter testimonial e ideológi-

1. Juan TORMO CERVINO, «Siete grandes lienzos de la expulsión de los moriscos valencianos», *Valencia Atracción*, año 52, n.º 505, 1977, pp. 8-9, XII-XIII; Asunción ALEJOS MORÁN, «Crónica

co que los cuadros contenían: precisamente en unos momentos de ebullición de la bibliografía en torno a los moriscos, los cuadros de Bancaja ocupaban un discreto segundo plano, utilizados ocasionalmente para ilustrar y complementar contextos históricos y sociales relacionados.
Fue en diciembre de 1990, en el Congreso Científico "380 è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos", celebrado en Sant Carles de la Ràpita[2], cuando los cuadros de la expulsión fueron expuestos por vez primera a un nutrido grupo de especialistas en la historia, sociedad y cultura de los moriscos. Convocados muy cerca de uno de los puertos de embarque en 1609 -Los Alfaques- para debatir el antes y el después de la expulsión general, los estudiosos no pudieron menos que sentirse impresionados por unos testimonios históricos de semejante significación. Las opiniones: incomodidad ante lo terrible de lo plasmado, interés ante la contemporaneidad de los lienzos, meditación sobre el momento crucial que se relata; los profesores europeos y de los países árabes allí presentes incorporaron entonces los cuadros de Bancaja a su reflexión acerca de los moriscos.

Pero, aunque más conocidos, los cuadros de Bancaja seguían guardando secretos -todos, en realidad- acerca de su origen y de su factura. Mas gracias a la paciente labor de D. Jesús Villalmanzo, los secretos han sido desvelados merced a sus descubrimientos en el Archivo del Reino de Valencia: por un lado, los cuadros habían salido de los talleres de una serie de pintores valencianos, Pere Oromig, Vicent Mestre, Jerónimo Espinosa y Francisco Peralta, si no de primera fila, tampoco desconocidos para los interesados en la pintura valenciana de los siglos XVI y XVII; por otro lado, el encargo de la factura de los lienzos había partido ni más ni menos que del propio rey Felipe III, quien, con cargo al Patrimonio Real, encargó en 1612 (apenas tres años después de la expulsión de los moriscos valencianos) al marqués de Caracena, virrey de Valencia, que buscase a los pintores apropiados que pudieran ejecutar su petición. Pintores valencianos, se puede suponer en buena lógica, que hubieran podido ser testigos de los embarques en los puertos hacía bien pocos años, o bien que tuvieran información de primera mano o, al menos, que conocieran bien los lugares que habían de pintar siguiendo la voluntad del monarca.

Tales descubrimientos significaban de alguna manera el tomar conciencia de la auténtica y enorme dimensión de los cuadros de Bancaja, en tanto

pictórica de la expulsión de los moriscos valencianos», *Cimal. Cuadernos de Cultura Artística*, 16, 1982, pp. 50-59; FERNANDO BENITO, «Un plano axonométrico de Valencia diseñado por Mancelli en 1608», *Ars Longa*, 3, 1992, pp. 29-37.

2. Sus actas aparecieron en el volumen, coordinado por el profesor Míkel de Epalza, *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, 418 págs.

en cuanto quedaba demostrada su gran cercanía con los hechos que plasma y, lo que da lugar a mayores reflexiones, su condición de visión "oficial" de la primera y experimental expulsión de moriscos de España, la de los moriscos del Reino de Valencia, en tanto que deseo y encargo de la propia persona que firmó tan tremenda orden.

Así lo entendió -y es de agradecer y felicitar- la Fundación Bancaja de Valencia, que se propuso la realización de una serie de actividades que diesen a conocer los cuadros de su colección dentro del contexto histórico y cultural que los produjo, a partir de los nuevos y sensacionales datos descubiertos y centrándose en los auténticos protagonistas de las imágenes: los moriscos expulsados. En primer lugar, la exhibición pública de los cuadros en unas exposiciones que tuvieron lugar en Valencia (sede central de la Fundación, enero-febrero de 1998), Alicante (sala de exposiciones de la Universidad de Alicante, febrero-marzo de 1998) y Madrid (sede de Bancaja, abril-junio de 1998). Las magníficas exposiciones contaban con los seis cuadros propiedad de Bancaja, más una copia del cuadro del embarque en Alicante, complementados por reproducciones ampliadas de detalles de los cuadros, y los retratos contemporáneos de otros de los grandes protagonistas de la expulsión de los moriscos valencianos: El Patriarca Ribera (Círculo de Salvador Gómez), Felipe III (Antonio Ricci) y Doña Margarita de Austria (Antonio Ricci). El aporte novedoso de las exposiciones lo constituía la exhibición de los documentos descubiertos por Jesús Villalmanzo en los que se desvelaba el origen de las pinturas.

En segundo lugar, la organización de una serie de conferencias con el título general "La Expulsión de los moriscos del Reino de Valencia", a cargo de especialistas que, en las tres sedes de las exposiciones, dieran cuenta de toda la circunstancia vital de esos moriscos que fueron expulsados, conferencias coordinadas -al igual que las exposiciones- por D. José Miranda y que constituyeron un magnífico contrapunto científico para la contemplación de los cuadros. En Madrid, de octubre de 1997 a junio de 1998 intervinieron José María Perceval («Todos son uno: La invención del morisco que nunca existió»), Míkel de Epalza («Los moriscos y sus descendientes, después de la expulsión»), Leonard P. Harvey («Los moriscos y sus escritos: textos en árabe y textos en aljamía»), Gerard A. Wiegers («Los moriscos fuera de España y sus escritos»), Bernard Vincent («La convivencia entre los moriscos y sus límites»), Ricardo García Cárcel («Los moriscos y la Inquisición»), Mercedes García Arenal («Los Moriscos de Granada en Castilla: los problemas de una "emigración forzada"») y Eduardo Subirats («La reforma de la memoria histórica española»). En Valencia intervinieron de nuevo los profesores G.A. Wiegers, Mercedes García Arenal y Míkel de Epalza, mientras que en la Universidad de Alicante las conferencias corrieron a cargo de Manuel Ardit Lucas («La expulsión de los moriscos valencianos y sus consecuencias»), María Jesús Rubiera Mata («La rebelión intelectual de los moriscos») y

Enrique Cerdán Tato («Crónica de un desencuentro»), siempre con la participación de un público atento y con un cierto impacto en los medios de comunicación. Verba volant: las conferencias pronunciadas en Madrid han dado lugar al libro La expulsión de los moriscos. 14 de octubre de 1997 - 9 de junio de 1998. Valencia, Fundación Bancaja, 1998 (ver Sección "BIBLIOGRAFÍA" en este mismo volumen), en el que ya se incorporan algunas impresiones y reflexiones acerca de la ideología de alguno de los cuadros, curiosamente el que no aparece por ningún lado en la documentación de Villalmanzo (Míkel de Epalza, «Los moriscos y sus descendientes, después de la expulsión (Después del cuadro del desembarco de Orán)».

Scripta manent: en tercer lugar (aunque podría ser el primero por su ideación), la elaboración y publicación de un magnífico catálogo de la exposición (ver Sección "BIBLIOGRAFÍA"), del que hay versión en castellano y versión en valenciano, que recoge el contenido de las exposiciones, más una presentación de los moriscos valencianos y la plasmación de los nuevos descubrimientos por parte de D. Jesús Villalmanzo. Se trata de un catálogo bellamente presentado que reproduce los cuadros de las exposiciones con estupendas ampliaciones fragmentadas, explicados con partes de la minuciosa descripción que de ellos hace al principio Villalmanzo, y que, sin duda, será una obra de referencia para todos aquéllos que deseen aproximarse al traumático hecho de la expulsión de los moriscos valencianos y reflexionar acerca de las ideas y voluntades contenidas en los cuadros[3], planteándose cuestiones que sin duda sugieren las imágenes de la colección de Bancaja (¿cuál fue el propósito real -en sus dos sentidos- al encargar esos cuadros? ¿Se encargó alguno más que no se conserva? ¿Por qué el propósito de realismo vence en ellos al de alabanza de la Monarquía? ¿Dónde se consiguió la información geográfica para pintar el del desembarco en Orán?...).

Se trata, para concluir, de una magnífica y ambiciosa iniciativa la llevada a cabo por la Fundación Bancaja para poner en cabal conocimiento de un público amplio la magnífica colección de los cuadros de la Expulsión de los Moriscos, unos cuadros que narran unos dolorosos hechos, pero reales hechos, desde el mismo borde temporal de la expulsión para la posteridad. Unos cuadros que deben ponerse en relación con el monumento erigido en el extremo del puerto de Los Alfaques en el Congreso antes aludido, con el mensaje de que nadie vuelva a ver alejado de la tierra que ama. De nuevo, que así sea.

3. Que yo conozca, el catálogo ya ha dado lugar al menos a una publicación de D. Ángel PÉREZ MARTÍNEZ, «La expulsión de los moriscos en la pintura valenciana del siglo XVII», en *Día 4 que fuera*, Villena (Alicante), Ayuntamiento de Villena, 1998, pp. 220-229 y a su inclusión en forma de desplegable, con una nota de Rosa María Bueso, en el dossier sobre Felipe III de la revista *La aventura de la Historia*, 9, Madrid, julio de 1999.